

## समर्पण

त्याग और वैराग्य की  
अध्यात्म और साधना की  
धर्म और दर्शन की  
साहित्य और सस्कृति की  
जो जीती जागती प्रसन्नति है,  
उन्ही परम श्रद्धेय सद्गुरुवर्य  
श्री पुष्कर मुनि जी महाराज  
के कर कमलों में  
असीम श्रद्धा के साथ

—देवेन्द्र मुनि

## प्रकाशकीय

‘जैनदर्शन स्वरूप और विश्लेषण’ नामक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ रत्न को अपने प्रबुद्ध प्रिय पाठकों के करकमलों में समर्पित करते हुए हम अपने आपको गौरवान्वित अनुभव करते हैं। लेखक ने जैनदर्शन के सम्पूर्ण मौलिक तत्त्वों पर तुलनात्मक व समीक्षात्मक दृष्टि से प्रकाश डाला है। जैनदर्शन का ऐसा कोई मौलिक तत्त्व अछूता नहीं रह गया है जिस पर लेखक ने प्रकाश न डाला हो। लेखक ने जान-बूझकर ऐसी बातें अवश्य छोड़ दी हैं जिनका केवल मान्यता की दृष्टि से महत्त्व है पर दार्शनिक दृष्टि से महत्त्व नहीं है। लेखक की भाषा में प्रवाह है, विचारों में गंभीरता है और शैली में चित्ताकर्षकता है। ग्रन्थ सरल भी, सरस भी और गम्भीर भी है। सर्वजन-भोग्य भी है और विद्वज्जन-भोग्य भी। जैन आचार और साधना पर लेखक एक स्वतन्त्र महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ तैयार कर रहा है। अतः प्रस्तुत ग्रन्थ में उस विषय पर प्रकाश नहीं डाला गया है। जैन-परम्परा के इतिहास पर भी इसीलिए प्रस्तुत ग्रन्थ में प्रकाश नहीं डाला गया है कि उस पर लेखक ने ‘भगवान् महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ में चिन्तन किया है।

इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ-रत्न का प्रकाशन ऐसे परम पवित्र स्वर्णविसर के उपलक्ष्य में हो रहा है जो ममग्र विश्व के लिए गौरवपूर्ण अवसर है। भगवान् महावीर की पञ्चीमवी निर्वाण शताब्दी मनाने के अनेक प्रयत्न हुए हैं। विविध प्रकार का साहित्य भी प्रकाशित हुआ है। श्री तारक गुरु जैन ग्रन्थालय अपने विशुद्ध सांस्कृतिक परम्परा की दृष्टि से श्रेष्ठ प्रकाशन सदा से करता रहा है। इस पुनीत अवसर पर वह अधिक जागरूक रहा। उसने ‘भगवान् महावीर एक अनुशीलन’ जैसा शोब-प्रधान ग्रन्थ प्रदान किया, जिसकी मूर्धन्य मनीषियों ने मुक्त कंठ से प्रशंसा करते हुए लिखा कि निर्वाण शताब्दी का यह सर्वश्रेष्ठ महावीर जीवन विषयक प्रकाशन है। इसके अतिरिक्त ‘भगवान् महावीर की भूक्तियाँ, महावीर जीवन दर्शन, दिव्य पुरुष, स्वाध्याय-सुधा’ आदि अनेक श्रद्धान्मिग्र उपहार दिये। उसी लड़ी की कड़ी में ही प्रस्तुत ग्रन्थ-राज भी है।

प्रस्तुत ग्रन्थ के लेखक जैन जगत् के उदीयमान समर्थ साहित्यकार देवेन्द्र मुनि शास्त्री हैं, जो अध्यात्मयोगी राजस्थानकेसरी प्रसिद्धवक्ता पूज्य गुरुदेव श्री पुष्कर मुनिजी महाराज के सुशिष्य हैं। श्रद्धेय पूज्य गुरुदेव श्री की सतत सेवा में रहकर लेखन, चिन्तन, मनन करना आपको प्रिय रहा है। आज तक वे पचास ग्रन्थों का लेखन व सम्पादन कर चुके हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ के प्रकाशन में जिन उदार महानुभावों ने हमें आर्थिक सहयोग प्रदान किया है तदर्थ हम उनके अत्यन्त आभारी हैं। भविष्य में भी हमें सहयोग मिलता रहेगा जिससे हम नित्य नूतन साहित्य समर्पित करते रहेगे।

मुद्रण कला की दृष्टि से सर्वाधिक सुन्दर व शुद्ध बनाने का श्रेय हमारे परम-स्नेही प्रज्ञामूर्ति श्रीचन्दजी सुराना 'सरस' को है, अतः हम उनका हृदय से आभार मानते हैं।

—मन्त्री

श्रीतारक गुरु जैन ग्रन्थालय  
शास्त्री सर्कल, उदयपुर (राजस्थान)



# लेखक की कलम से

दर्शन मानव का दिव्य चक्षु है। मानव अपने चरम चक्षु से जिसे नहीं देख सकता है, उसे वह दर्शन चक्षु से देखता है। दर्शन का अर्थ है तत्त्व का साक्षात्कार या उपलब्धि।

विश्व के स्वरूप का विवेचन करना, विश्व में चित् और अचित् सत्ता का क्या स्वरूप है, उन सत्ताओं का जीवन और जगत् पर क्या प्रभाव पड़ना है? उन सभी प्रश्नों का गहराई से सही अनुसंधान करना दर्शनशास्त्र का एक मात्र लक्ष्य रहा है।

दर्शन की धारा अत्यधिक प्राचीन है। विश्व के इतिहास में भारत और यूनान ये दो देश दर्शन के आविष्कारक रहे हैं। विश्व के सभी दर्शन भारत और यूनान से प्रभावित रहे हैं। पूर्व के जितने भी दर्शन हैं, उनको भारत ने प्रभावित किया है और पश्चिम के सभी दर्शन यूनान से प्रभावित हुए हैं।

भारत के सभी दर्शनों का मुख्य ध्येय आत्मा और उसके स्वरूप का प्रतिपादन करना है। चेतन और परम चेतन के स्वरूप को जिस समग्रता और व्यग्रता के साथ भारतीय चिन्तकों ने समझने का प्रयास किया है, उतना यूनान के दार्शनिकों ने नहीं। यह सत्य है कि यूनान के दार्शनिकों ने भी आत्मा के स्वरूप का प्रतिपादन किया है, उनकी प्रतिपादन शैली सुन्दर है किन्तु वे उतना विशद और स्पष्ट वर्णन नहीं कर सके हैं। यूरोप का दर्शन आत्मा का दर्शन न होकर जड़ प्रकृति का दर्शन है। भारतीय चिन्तकों ने प्रकृति के स्वरूप का विश्लेषण किया है किन्तु उनका अधिक झुकाव आत्मा की ओर है। प्रकृति का जो सूक्ष्म विश्लेषण है, वह भी आत्मा के स्वरूप को समझने के लिए है। भारतीय दर्शन का आत्मा की ओर लगाव होने पर भी उसने कभी भी जीवन और जगत् की उपेक्षा नहीं की है।

दर्शन विचार और तर्क पर आधारित है। दर्शन तर्कनिष्ठ विचार के द्वारा सत्ता और परम सत्ता के स्वरूप को समझने का प्रयास करता है और फिर वह उसकी यथार्थता पर आस्था रखने के लिए उत्प्रेरित करता है। इस प्रकार भारतीय दर्शन में श्रद्धा और तर्क का मधुर समन्वय है किन्तु पश्चिमी दर्शन में बौद्धिक और सैद्धान्तिक दर्शन की ही प्रमुखता है। पश्चिमी दर्शन स्वतन्त्र चिन्तन पर आधारित है, वह आप्त प्रमाण की उपेक्षा करता है। भारतीय दर्शन चेतन और परम चेतन स्वरूप की अन्वेषणा करता है, उसका एवमात्र लक्ष्य मोक्ष प्राप्त करना है। भारतीय दर्शन की यदि कोई गंभीर विशेषता है जो उसे पाश्चात्य दर्शन से पृथक् करती है तो वह मोक्ष चिन्तन है।

पाश्चात्य दार्शनिकों के अनुसार दर्शन का उद्देश्य विश्व की व्याख्या करना है। मानव प्रकृति की विभिन्न घटनाओं और परिवर्तनों को देखकर आश्चर्यान्वित होता है। वह उसका कारण ढूँढना चाहता है। इस प्रकार का मानसिक व्यायाम दर्शन है, किन्तु भारतीय दार्शनिक दर्शन की उत्पत्ति दुःख से मानते हैं। जीवन के दुःखों को दूर करना ही दर्शन का उद्देश्य है। भारत के दर्शन का मूल्य इसलिए नहीं है कि वह हमारे दृश्य जगत् का ज्ञान बढ़ाता है किन्तु इसलिए है कि वह हमारे जीवन के परम शुभ मोक्ष को प्राप्त करने में परम सहायक है। दार्शनिक चिन्तन का मुख्य लक्ष्य जीवन के दुःखों को नष्ट करना है। तत्त्व के स्वरूप पर इसीलिए विचार किया जाता है कि उसके ज्ञान से दुःख दूर होते हैं। भारतीय दर्शन केवल विचार-प्रणाली नहीं, जीवन-प्रणाली है। जीवन और विश्व के प्रति विनिष्ट दृष्टिकोण है। भारतीय दर्शन केवल विचारों का एक विज्ञान नहीं किन्तु जीवन की कला है। भारतीय दार्शनिकों के अनुसार केवल सत्य की खोज और उसका ज्ञान प्राप्त करना ही पर्याप्त नहीं है अपितु जीवन में उसे उतारना और उसके अनुरूप जीवन जीना भी आवश्यक है। यही कारण है कि भारत में दर्शन और धर्म सहचर और सहगामी रहे हैं। धर्म और दर्शन में यहाँ पर किसी भी प्रकार का विरोध नहीं रहा है और न उन्हें एक दूसरे से पृथक् रखने का प्रयास ही किया गया है। दर्शन सत्ता की भीमासा करता है और उसके स्वरूप को तर्क और विचार से ग्रहण करता है जिससे कि मोक्ष की उपलब्धि हो। धर्म अध्यात्म सत्य को अधिगत करने का एक व्यावहारिक उपाय है। दर्शन हमें आदर्श लक्ष्य बताता है, धर्म उसको प्राप्त करने का रास्ता है।

दर्शन के द्वारा तत्त्व प्रतिपादित होते हैं। धर्म उनकी क्रियान्विति करता है, हेतु को छोड़ना और उपादेय को अनुशीलन करता है। दर्शन और धर्म ये दोनों एक दूसरे के पूरक हैं। भारतीय दर्शन में विचार के साथ आचार की भी महिमा व गरिमा रही हुई है।

भारतीय दर्शनों में जैनदर्शन एक प्रमुख और प्रभावशाली दर्शन रहा है। इस दर्शन की अनूठी और अपूर्व विशेषताओं पर मैंने प्रस्तुत ग्रन्थ में मविस्तार प्रकाश डाला है। जैनदर्शन पर मस्कृत, प्राकृत व अन्य प्रांतीय भाषाओं में विपुल साहित्य लिखा गया। वह साहित्य मरल और जटिल दोनों प्रकार का है। परम आह्लाद का विषय है कि हिन्दी राष्ट्रभाषा में भी जैन साहित्य विविध विधाओं में प्रकाशित हो रहा है। जैनदर्शन पर भी अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाश में आए हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ भी उमी दिशा में एक प्रयास है। इस प्रयास में मैं कहाँ तक सफल हुआ हूँ उसका निर्णय तो विज्ञ-वृन्द ही करेंगे, पर यह सच है कि धर्म, दर्शन, साहित्य, मस्कृति, इतिहास, पुराण, आगम आदि मेरे प्रिय विषय रहे हैं। इन पर लिखते समय मुझे अपार आनन्द की अनुभूति हुई है इसलिए मुझे आत्मविश्वास है कि प्रबुद्ध पाठकों को भी पढ़ने में आनन्द की अनुभूति होगी।

परम श्रद्धेय अध्यात्मयोगी राजस्थानकेसरी प्रसिद्धवक्ता सद्गुरुदेव श्री पुष्कर मुनि जी महाराज ने मुझे आदेश प्रदान किया कि “श्रमण भगवान महावीर की पच्चीसवीं निर्वाण शताब्दी पर अन्य ग्रन्थों के साथ तुझे जैनदर्शन पर भी एक सुन्दर ग्रन्थ लिखना है।” पूज्य गुरुदेव श्री की आज्ञा का पालन करना मेरा कर्त्तव्य है, गुरुदेव श्री के निर्देश से मैंने सन् १९७१ में बम्बई कादावाडी चालुर्मास में लिखना प्रारम्भ किया। जब भी समय मिला अध्ययन के साथ लिखता रहा। सन् १९७२-१९७३ में जोधपुर और अजमेर वर्षावास में ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ के लेखन में अत्यधिक व्यस्त होने से इस ग्रन्थ का लेखन स्थगित रहा। सन् १९७४ के अहमदाबाद वर्षावास में प्रस्तुत ग्रन्थ को प्रथम पूर्ण करने का सकल्प किया गया और वह सकल्प अब पूर्ण होने जा रहा है यह प्रसन्नता की बात है। उनकी अपार कृपादृष्टि और आशीर्वाद से मेरा पथ सदा आलोकित रहा है, ग्रन्थ में जो कुछ भी श्रेष्ठता है वह श्रद्धेय सद्गुरुवर्य की ही कृपा का प्रतिफल है।

परमादरणीया प्रतिभामूर्ति मातेस्वरी महासती श्री प्रभावती जी म व ज्येष्ठ भगिनी परम विदुषी साध्वी रत्न श्री पुष्पवती जी को भी मैं विस्मृत नहीं कर सकता जिनकी सतत प्रेरणा और हार्दिक शुभाशीर्वाद से मैं ग्रन्थ को पूर्ण कर सका हूँ।

सेवामूर्ति श्री रमेश मुनि शास्त्री, राजेन्द्र मुनि शास्त्री और दिनेश मुनि जी की निरन्तर सेवा सहयोग के कारण मैं अपनी गति में प्रगति कर सका हूँ, अतः उसका अकन भी अस्थान न होगा।

जैन जगत् के यगस्वी लेखक प प्रवर शोभाचन्द्र जी मारिल्ल ने प्रस्तुत ग्रन्थ की पाण्डुलिपि को देखकर आवश्यक सशोधन किया तदर्थ मैं उनका हृदय से आभार मानता हूँ, जैनदर्शन के भर्त्तृ विद्वान दलसुखमाई मालवणिया ने आवश्यक सुझाव दिये हैं। अतः उनके स्नेहपूर्ण सद्ब्यवहार को भी मैं नहीं भूल सकता। साथ ही स्नेह मौजन्यमूर्ति श्रीयुत श्रीचन्द जी सुराना को भी विस्मृत नहीं किया जा सकता जिन्होंने ग्रन्थ को मुद्रण कला की दृष्टि से सर्वाधिक सुन्दर बनाने का प्रयास और गहराईपूर्वक प्रूफ सशोधन कर मेरे श्रम को कम किया।

इस ग्रन्थ की शब्दानुक्रमणिका तैयार करने में परम विदुषी महासती केसरदेवी जी की मुक्षिण्या साध्वी मजुश्री जी एवं विजयश्री जी ने पूर्ण सहयोग दिया है। मैं उनका स्नेह सहकार विस्मृत नहीं कर सकता।

मैंने ग्रन्थ में अनेक लेखकों के ग्रन्थों का उपयोग किया है उन सभी ग्रन्थ और ग्रन्थकारों का मैं श्रेणी हूँ।

आज्ञा है मेरा यह प्रयास उपयोगी सिद्ध होगा।

मादट्टी मदन  
पूना (महाराष्ट्र)  
दि १५ अगस्त १९७५

—देवेन्द्र मुनि

## अनुक्रमणिका

### प्रथम खण्ड : दर्शन का स्वरूप और दार्शनिक साहित्य १-३६

दर्शन : एक समीक्षात्मक अध्ययन

१-१६

दर्शन -३, दर्शन की उत्पत्ति -४, दर्शन और फिलोसोफी में अन्तर -८, दर्शन और विज्ञान -८, धर्म और दर्शन -११, दर्शन और जीवन -१२, दर्शन और जगत -१३, भारतीय दर्शन की विशेषता -१५।

जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

१७-३६

आगमयुग -१६, अनेकान्त स्थापना युग -२५, प्रमाणशास्त्र व्यवस्था युग -२६, नवीन न्याय युग -२७, आधुनिक युग—सम्पादन और अनुसन्धान युग -२८, आगम युगीन जैनदर्शन -३०, प्रमेय विचार -३१, प्रमाण विचार -३३, नय विचार-३५, आगमोत्तर जैनदर्शन -३५।

### द्वितीय खण्ड : प्रमेय चर्चा ३७-२२८

लोकवाद

३६-६५

लोक क्या है -४०, लोक और अलोक -४०, लोक और अलोक का सन्धान -४१, ऊर्ध्वलोक -४२, मध्यलोक -४४, अधोलोक -४६, लोक स्थिति -४८, सृष्टिवाद -४९, भेदाभेदवाद -५१, द्रव्य -५७, द्रव्य और पर्याय -६१।

जैनदर्शन की रीढ़ तत्त्ववाद

६६-७४

तत्त्व की महत्ता -६७, तत्त्व की परिभाषा -६८, तत्त्वों की संख्या -६९, तत्त्वों का क्रम -७०, संक्षेप और विस्तार -७०, अध्यात्मदृष्टि से वर्गीकरण -७२, रूपी और अरूपी -७२, जीव और अजीव -७२, द्रव्य दृष्टि से विभाग -७३, द्रव्य और भाव -७४।

पुण्य और पाप तत्त्व एक परिचय

१६१-१६५

पुण्य और पाप तत्त्व- १६२, पुण्य और पाप तत्त्व में भेद- १६२, पुण्य के दो प्रकार- १६४, पाप के दो प्रकार- १६५ ।

आश्रव तत्त्व • एक विवेचन

१६६-२०१

आश्रव के पाँच प्रकार- १६७, आश्रव के दो भेद- २००, बौद्ध साहित्य में आश्रव- २०० ।

संवर एवं निर्जरातत्त्व • एक मीमांसा

२०२-२२०

संवर तत्त्व एक अनुदृष्टि- २०३, संवर के प्रकार- २०४, बौद्धदर्शन में संवर- २०६, निर्जरा तत्त्व- २०६, निर्जरा तत्त्व के भेद- २१०, अनशन- २११, ऊनोदरी- २१२, भिक्षाचरी- २१३, रस परित्याग- २१३, कायक्लेश- २१४, प्रतिसलीनता- २१५, प्रायश्चित्त- २१५, विनय- २१६, वैयावृत्य- २१७, स्वाध्याय- २१७, ध्यान- २१८, कायोत्सर्ग- २१९ ।

बन्ध और मोक्ष तत्त्व एक विश्लेषण

२२१-२२८

बन्ध तत्त्व- २२२, बन्ध के प्रकार- २२२, मोक्ष- २२४, बौद्ध दृष्टि से- २२४, ज्ञानादि गुणों का सर्वथा उच्छेद नहीं- २२६, निर्वाण- २२७, मोक्ष का सुख- २२८ ।

### तृतीय खण्ड : प्रमाण चर्चा : २२९-४०६

जैनदर्शन का आधार स्याद्वाद

२२९-२५०

स्याद्वाद क्या है ? -२३१, समन्वय का श्रेष्ठ मार्ग -२३२, अन्य दर्शनों पर अनेकान्त की छाप -२३३, नित्यानित्यता -२३७, आत्मा का शरीर से भेदाभेद -२४०, सत्ता और असत्ता -२४१, सप्तमगी -२४३, भ्रम निवारण -२४३, स्याद्वाद सशयवाद नहीं -२४६, विरोध का निराकरण -२४७, नयवाद- २४८ ।

सप्तमगी • स्वरूप और दर्शन

२५१-२७८

सप्तमगी -२५२, सप्तमगी और अनेकान्त -२५४, स्याद्वाद के भगों का आगम कालीन रूप -२५४, भग कथन-पद्धति -२६२, प्रथम भग -२६२, द्वितीय भग -२६४, तृतीय भग -२६४, चतुर्थ भग -२६४, पाँचवाँ भग -२६५, छट्ठा भग -२६५, सातवाँ भग -२६५, चतुष्टय की परिभाषा -२६६, स्यात् शब्द का प्रयोग -२६६, अन्य दर्शनों में -२६७, प्रमाण सप्तमगी -२६८, नय सप्तमगी -२७०, काल आदि की दृष्टि से -२७१, व्याप्य-व्यापक भाव -२७३, अनन्त भगी नहीं -२७३, सप्तमगी का इतिहास -२७४ ।

- ३७८, उपमान- ३७९, आगम- ३८०, प्रमाण का लक्षण- ३८१, ज्ञान की करणता- ३८१, प्रमाण की परिभाषा का विकास- ३८२, ज्ञान और प्रमाण - ३८४, प्रमाण का नियामक तत्त्व- ३८५, ज्ञान का प्रामाण्य- ३८६, प्रमाण का फल- ३८७, प्रमाण सख्या- ३८८, प्रत्यक्ष का लक्षण- ३९०, प्रत्यक्ष के दो प्रकार- ३९१, परोक्ष- ३९३, चार्वाक का खण्डन- ३९४, स्मरण-स्मृति - ३९५, प्रत्यभिज्ञान- ३९७, तर्क- ३९८, अनुमान- ४००, स्वार्थानुमान - ४०१, साधन- ४०१, परार्थानुमान- ४०२, परार्थानुमान के श्रवण- ४०३, प्रतिज्ञा- ४०३, हेतु, उदाहरण, उपनय, निगमन- ४०४, आगम- ४०५ ।

### चतुर्थ खण्ड : कर्मवाद ४०७-५०१

कर्मवाद एक सर्वेक्षण

४०९-५०१

कर्मवाद का महत्त्व- ४०९, कर्म सम्बन्धी साहित्य- ४१०, कर्मवाद व अन्य वाद- ४११, कालवाद- ४१२, स्वभाववाद- ४१३, नियतिवाद- ४१४, यह्छावाद- ४१५, भूतवाद- ४१६, पुरुषवाद- ४१७, देववाद- ४१८, पुरुषार्थवाद- ४१९, जैनदर्शन का मन्तव्य- ४१९, कर्मवाद की ऐतिहासिक समीक्षा- ४२०, बौद्धदर्शन में कर्म- ४२३, कर्म का अर्थ- ४२५, विभिन्न परम्पराओं में कर्म- ४२६, जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप- ४२८, आत्मा और कर्म का सम्बन्ध- ४३१, कर्म कौन बाँधता है- ४३१, कर्मबन्ध के कारण- ४३२, निश्चयनय और व्यवहारनय- ४३५, कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व- ४३६, कर्म की मर्यादा- ४३९, उदय- ४४२, स्वतः उदय में आने वाले कर्म के हेतु- ४४३, दूसरों के द्वारा उदय में आने वाले कर्म के हेतु- ४४४, पुरुषार्थ से भाग्य में परिवर्तन हो सकता है- ४४५, आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन- ४४६, उदीरणा, ४४८, उदीरणा का कारण- ४४८, वेदना- ४४९, निर्जरा- ४५०, आत्मा पहले या कर्म- ४५०, आत्मा बलवान या कर्म- ४५२, कर्म और उसका फल- ४५३, ईश्वर और कर्मवाद- ४५५, कर्म का सविभाग नहीं- ४५७, कर्म का कार्य- ४५८, आठ कर्म- ४५८, ज्ञानावरण कर्म- ४६०, दर्शनावरण कर्म- ४६३, वेदनीय कर्म- ४६४, मोहनीय कर्म- ४६६, आयुष्य कर्म- ४७०, नाम कर्म- ४७२, गोत्र कर्म - ४७८, अन्तराय कर्म- ४८२, कर्म फल की तीव्रता मन्दता- ४८४, कर्मों के प्रदेश- ४८५, कर्मबन्ध- ४८५, बन्ध- ४९०, सत्ता- ४९०, उद्घाटन- उत्कर्ष- ४९१, उपवर्तन-अपकर्ष- ४९१, सक्रमण- ४९१, उदय- ४९१, उदीरणा- ४९२, उपशमन- ४९२, निघत्ति- ४९२, निकाचित- ४९२, अबाधाकाल- ४९२, कर्म और पुनर्जन्म- ४९३, कर्म बन्धन से मुक्ति का उपाय- ४९७, अपूर्व देन- ५०० ।

## **प्रथम खण्ड**

[ दर्शन का स्वरूप और दार्शनिक साहित्य ]

- दर्शन एक समीक्षात्मक अध्ययन
- जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

## दर्शन : एक समीक्षात्मक अध्ययन

### दर्शन

दर्शन मानव मस्तिष्क की एक बौद्धिक उपलब्धि है। दर्शन शब्द की निष्पत्ति दृश् धातु से हुई है। दृश् का अर्थ देखना है। 'दृश्यते अनेन इति दर्शनम्' जिसके द्वारा देखा जाय वह दर्शन है। नेत्र देखने के स्थूल साधन है। उनके द्वारा होने वाले प्रत्यक्ष ज्ञान को चाक्षुष दर्शन कहते हैं। दर्शन का वास्तविक सम्बन्ध अन्तर्दृष्टि से है। जिस दृष्टि विशेष से आत्म-दर्शन होता है, वह दर्शन है। सूक्ष्म दृष्टि, प्रज्ञाचक्षु, ज्ञानचक्षु एवं दिव्य दृष्टि से ही आत्म-दर्शन संभव है। आत्म-ज्ञान के अभाव में आत्म-स्वरूप जाना नहीं जा सकता। भारतीय चिन्तन के अनुसार बाह्य पदार्थों का जो भी ज्ञान है वह भौतिक ज्ञान है। दर्शन का विषय केवल प्रकृति ही नहीं, प्रकृति से परे परम तत्त्व आत्मा और परमात्मा को भी जानना है। जीवन और जगत के गंभीर रहस्य को समझना दर्शन की अपनी विशेषता है। एक दार्शनिक, वैज्ञानिक और कवि की अपेक्षा अधिक व्यापक दृष्टिकोण रखता है, चूँकि वैज्ञानिक के अनुसंधान का विषय जडात्मक जगत है, कवि के काव्य का विषय सृष्टि का अनन्त सौन्दर्य है किन्तु दार्शनिक के दर्शन का विषय चेतन और अचेतन सृष्टि का शुभत्व और अशुभत्व दोनों है। प्लेटो के शब्दों में कहा जाय तो 'दार्शनिक सम्पूर्ण काल और सम्पूर्ण सत्ता का द्रष्टा है।'<sup>1</sup> उसका दृष्टिकोण अत्यधिक विशाल और विस्तृत होता है उसके अन्दर सभी कुछ समा सकते हैं। उसकी अन्वेषणा का उत्स कहीं है, यह तो प्रत्येक व्यक्ति समझ सकता है किन्तु उसका अन्त कहीं है, यह समझना अत्यन्त कठिन है। उसकी सीमा किसी सीमा विशेष से आबद्ध नहीं है। प्रस्तुत विवेचन से यह स्पष्ट है कि दर्शन का क्षेत्र ज्ञान की अन्य सभी धाराओं से विशाल है। मानव-बुद्धि का जितना भी चिन्तन है वह सभी दर्शन के अन्तर्गत आ जाता है।

बहती हुई सरिता, जगमगाते तारे, गम्भीर गर्जन करता हुआ समुद्र का ज्वार देखा तो उसके अन्तर-मानस में आश्चर्य का पार न रहा। वह चिन्तन करने लगा। यह क्या है? क्या इस लीला के पीछे किसी विशिष्ट शक्ति का हाथ है? इस प्रकार आश्चर्य से समुत्पन्न विचारधारा आगे बढ़ी और विविध प्रकार की कमनीय कल्पनाओं से उन विचारधाराओं को सन्तुष्ट करने का प्रयास किया गया। यही प्रयास दर्शन-शास्त्र के नाम से अभिहित किया गया। ग्रीस के महान दार्शनिक प्लेटो ने कहा—दर्शन का उद्भव आश्चर्य से होता है—“Philosophy begins in wonder”

सन्देह

यूनान के प्राचीन दार्शनिक भी दर्शन का मूल आश्चर्य को ही मानते रहे हैं। अन्य कितने ही दार्शनिक दर्शन की उत्पत्ति आश्चर्य से नहीं अपितु सन्देह से मानते हैं। बाह्य जगत या अपनी सत्ता के सम्बन्ध में, जब चिन्तन-प्रधान मानव के अन्तर-मानस में सन्देह उद्बुद्ध होता है, तब उसकी विचार-शक्ति जिस मार्ग का अनुसरण करती है, वही मार्ग दर्शन की सज्ञा धारण करता है। पश्चिम में अर्वाचीन दर्शन का श्रीगणेश सन्देह से ही हुआ है। इस श्रीगणेश का श्रेय बैकन को है, जिसने विज्ञान और दर्शन के परिष्कार के लिए धार्मिक उपदेशों (Teachings of the Church) को सन्देह की दृष्टि से देखना प्रारम्भ किया था। बैकन ने विज्ञान और दर्शन में समन्वय स्थापित करने की भव्य-भावना से अपने दर्शन का प्रारम्भ सन्देह से किया और वही दर्शन आगे चलकर अनुभव की सुदृढ़ नींव पर खड़ा हुआ। देकार्त ने भी दर्शन का प्रारम्भ सन्देह से माना है पर, उसने सन्देह को दार्शनिक चिन्तन का साधन माना है, साध्य नहीं। सुप्रसिद्ध दार्शनिक कॉण्ट ने अपने दार्शनिक सिद्धान्त को ह्यूम के सन्देहवाद और लाइब्निज के बुद्धिवाद की समालोचना से प्रारम्भ किया। प्रस्तुत आधार पर कॉण्ट के दर्शन को समालोचनात्मक दर्शन (Critical Philosophy) कह सकते हैं। सारांश यह है कि पाश्चात्य दार्शनिकों ने जिस दर्शनशास्त्र का विकास सन्देह से माना है उसका विकास भारतीय दार्शनिकों ने सहज जिज्ञासा से माना है। भारतीय दार्शनिकों की दृष्टि से जिज्ञासा ही दर्शन की जननी है। यह सत्य है कि सन्देह और शङ्का को भारतीय चिन्तकों ने जिज्ञासा का जनक माना है, तथापि भारतीय चिन्तक जिज्ञासा पर ही अधिक बल देते रहे

दर्शन अपने आप में परिपूर्ण है, उसका अन्य कोई साध्य नहीं होता। वह स्वयं ही अपना साधन है और स्वयं ही अपना साध्य है। अंग्रेजी शब्द (Philosophy), जो कि दर्शन का पर्याय है, वह ग्रीक भाषा के दो शब्दों से मिलकर बना है—Philos और Sophia Philos का अर्थ होता है प्रेम (Love) और Sophia का अर्थ होता है बुद्धि (Wisdom)। ग्रीक भाषा का शब्द Philos 'प्रेम' अर्थ की अभिव्यक्ति करता है जबकि Sophia मनुष्य की 'बुद्धि' की ओर संकेत करता है। दोनों शब्दों का संयुक्त अर्थ होता है 'बुद्धि का प्रेम' (Love of wisdom)। यहाँ पर बुद्धि शब्द से सामान्य विचार-शक्ति (Rationality) या प्राकृतिक बुद्धि (Intellect) नहीं समझकर विवेकयुक्त बुद्धि समझना चाहिए।

जब मानव की बुद्धि को विवेक का संपर्क हो जाता है, तब उसका चिन्तन-मनन उच्च श्रेणी का हो जाता है जो 'दर्शन' कहा जाता है। कितने ही दार्शनिक दर्शन को बुद्धि का खेल नहीं समझते। उनका मतव्य है कि मानव के अन्दर रही हुई आध्यात्मिक शक्ति से ही दर्शन का प्रादुर्भाव होता है। जब मानव के सन्निकट या विश्व में रही हुई भौतिक शक्ति से उसे यथार्थ शान्ति का अनुभव नहीं होता, तब उसकी जिज्ञासा असली शान्ति की अन्वेषणा में आगे बढ़ती है, तब दर्शन का जन्म होता है।

भारत के दार्शनिक दर्शन को केवल मनोरंजन का साधन नहीं मानते, अपितु वे दर्शन-शास्त्र को सदेह एवं अविश्वास को दूर करने का साधन मानते हैं। दूसरी बात भारतीय दार्शनिक पाश्चात्य दार्शनिकों के समान दर्शन को मानव की व्यावहारिक आवश्यकता की पूर्ति का साधन नहीं मानते किन्तु दर्शन को मानव की आध्यात्मिक देन मानते हैं। क्योंकि भारत के दार्शनिकों का कथन है कि जीवन दुःखों का आगार है, चारों ओर अभाव की काली-कजरारी निशा भइरा रही है। उसमें मानव को मुक्त कर दर्शन जीवन में शान्ति और सन्तोष का निर्मल-प्रकाश प्रदान करता है। भारत के दर्शन ने जीवन में सुख और शान्ति का संचार करने हेतु आत्म-ज्ञान और आत्म-शुद्धि इन दो तत्त्वों पर बल दिया है। वस्तुतः भारतीय दर्शन दुःख की ओर इसलिए संकेत करता है कि मानव दुःख का अन्त कर सुख को प्राप्त करे। वर्तमान से असंतोष और भविष्य की उज्ज्वलता का दर्शन यही आध्यात्मिक प्रेरणा का मुख्य स्रोत है। भारतीय

दर्शन ने जो यह रूप हमारे सामने रक्खा है, वह अन्यत्र कहीं भी उपलब्ध नहीं होता ।

### दर्शन और फिलोसोफी में अन्तर

दर्शन और फिलोसोफी (Philosophy) यद्यपि ये दोनों शब्द एक-दूसरे के पर्याय माने जाते हैं किन्तु दोनों शब्दों के अर्थ में बहुत अन्तर है । 'दर्शन' शब्द आत्म-ज्ञान की ओर संकेत करता है, तो 'फिलोसोफी' शब्द कुशल कल्पनाशील विज्ञो के मनोरंजन की ओर संकेत करता है, चूंकि विश्व की विचित्रता को निहार कर समुत्पन्न होने वाली आश्चर्य भावना को शान्त करने हेतु 'फिलोसोफी' का उद्भव हुआ है । किन्तु दर्शन देहिक, दैविक और भौतिक दुखों से चिन्तित होकर उसके मूल के उच्छेदन हेतु चिन्तन करता है और अपने लक्ष्य तक पहुँचने का सही मार्ग खोजता है । यही कारण है कि 'दर्शन' शब्द अधिक गम्भीरता और विशालता को लिए हुए है । पाश्चात्य दर्शन की अपेक्षा भारतीय दर्शन लोक-व्यवस्था और लोक-व्यवहार तक ही सीमित न रहकर अध्ययन के भव्य-भावों तक पहुँचने का प्रतिपल-प्रतिक्षण प्रयास करता रहा है । उसका यह प्रयास साधना या जीवनोन्नति का साधन कहा गया है । किन्तु 'फिलोसोफी' शब्द इतने विराट भाव और उदात्त भावना को अभिव्यक्त नहीं कर पाता ।

### दर्शन और विज्ञान

भौतिकतावाद के चकाचौंध में पनपने वाले व्यक्तियों की आस्था आज दर्शन के प्रति जितनी है, उससे कहीं अधिक विज्ञान के प्रति है । इसका मूल कारण यह है कि सामान्यतः मानव का आकर्षण सदा बाह्य जगत् की ओर रहा है, आध्यात्मिकता की ओर बहुत कम । दर्शन और विज्ञान ये दोनों सत्य तक पहुँचने के मार्ग हैं । दर्शन ज्ञान शक्ति के द्वारा उस सत्य-तथ्य तक पहुँचना चाहता है, तो विज्ञान प्रयोग शक्ति के आधार पर । दर्शन चिन्तन प्रधान भस्तिष्क की उपज है । वह अनन्त सत्य को स्थूल रूप से जन-मानस के सम्मुख रखने में सक्षम नहीं है, क्योंकि वह ज्ञान की वस्तु होने में स्थूल रूप से रक्खा नहीं जा सकता । किन्तु विज्ञान का कार्य उन तथ्यों को सही-सही प्रयोग द्वारा स्थूल-रूप से दिखलाना है । वह उन तथ्यों को गोपनीय न रखकर दर्पण के समान जन-जन के सामने स्पष्ट रूप से रख देता है ।

दर्शन आत्मतत्त्व प्रधान है और विज्ञान भौतिक शक्ति प्रधान है। दर्शन आत्मा, परमात्मा और जगत पर गभीर चिन्तन प्रदान करता है तो विज्ञान बाह्य तत्त्वों पर अपने मौलिक विचार अभिव्यक्त करता है। दर्शन विश्व को एक सम्पूर्ण तत्त्व समझकर उसका परिज्ञान कराता है और विज्ञान जगत् के पृथक्-पृथक् पहलुओं का भिन्न-भिन्न दिग्दर्शन कराता है। इस दृष्टि से दर्शन का क्षेत्र विज्ञान की अपेक्षा बहुत ही विस्तृत और व्यापक है। दर्शन ज्ञान के अन्तिम तत्त्व तक पहुँचने का प्रयास करता है किन्तु विज्ञान की दौड़ दृश्य जगत् तक सीमित है। दर्शन मुक्ति और अनुभव को महत्त्व देता है तो विज्ञान युक्ति को ठुकरा कर केवल अनुभव को ही प्रधानता देता है। दूसरा विज्ञान और दर्शन में मुख्य अन्तर यह है कि विज्ञान का निर्णय हमेशा अपूर्ण रहता है जब कि दर्शन अपने विषय का सर्वांगीण स्पष्टीकरण करता है। कारण यह है कि विज्ञान सत्य के एक अंश को ही ग्रहण करता है जिसका आधार दृश्य जगत् है।

दर्शन चिन्तन प्रधान है और विज्ञान कार्य प्रधान है। दर्शन वस्तु विश्लेषक है तो विज्ञान उसे प्रत्यक्ष कर दिखाने की क्षमता रखता है। दर्शन की अनेक शाखाएँ केवल धर्म और अध्यात्म तक सीमित हैं पर विज्ञान की शक्ति मानव जीवन के सम्पूर्ण बाह्य अंगों को स्पर्श करती है। दर्शन तर्क और अनुमानों पर आधारित है तो विज्ञान प्रत्यक्ष व्यवहार पर। विज्ञान का आधार दर्शन होते हुए भी आधुनिक आविष्कारों ने विज्ञान को ऐसे स्थान पर पहुँचा दिया है कि वह अपने आप में जैसे कोई स्वतन्त्र सर्वशक्तिमान तथ्य हो।

हम बता चुके हैं कि दर्शन का सीधा और सरल अर्थ दृष्टि है। इस दृष्टि को अंग्रेजी में विजन (vision) कहते हैं। जिस व्यक्ति के नेत्र हैं वह व्यक्ति देखता ही है, पर दर्शन अर्थ में जिस दृष्टि का प्रयोग हुआ है वह साधारण दृष्टि नहीं, अपितु एक विगिष्ट दृष्टि है। उस दृष्टि का उत्पत्ति स्थान नेत्र न होकर बुद्धि और विवेक है। साधारण दृष्टि जहाँ बाह्य चक्षुओं को अपना कारण बनाती है वहाँ दार्शनिक दृष्टि आन्तरिक अवलोकन से कार्य लेती है। विवेक, विचार और चिन्तन इसी आन्तरिक चक्षु के पर्याय हैं। दर्शन-शास्त्र जीवन और जगत् को समझने का एक सुन्दर प्रयास है। वह जीवन और जगत् को खण्ड रूप से न देखकर अखण्ड रूप में देखता

प्रयोगशाला जिन नियमों को प्रमाणित कर देती है वे नियम पूर्ण रूप से स्वीकार कर लिये जाते हैं। ये नियम सार्वत्रिक नियम कहे जाते हैं। इन्हीं नियमों के आधार पर ही विज्ञान आगे बढ़ता है।

उपर्युक्त पक्तियों में हमने दर्शन और विज्ञान की सीमा के सम्बन्ध में चिन्तन करते हुए यह पाया कि वे दोनों विभिन्न क्षेत्रों में कार्य करते हैं। दर्शन इस विराट विश्व को एक पूर्ण तत्त्व समझकर उसका परिज्ञान कराता है और विज्ञान दृश्य जगत के विभिन्न अंगों का पृथक्-पृथक् अध्ययन करता है। इस दृष्टि से दर्शन का क्षेत्र अधिक विस्तृत है। विज्ञान केवल दृश्य जगत तक ही सीमित है। विज्ञान का कार्य पदार्थों का एकत्रीकरण, व्यवस्था और वर्गीकरण का है। अध्ययन की सुविधा की दृष्टि से विज्ञान ने विश्व को तीन भागों में विभक्त किया है। भौतिक (Physical), प्राण सम्बन्धी (Biological) और मानसिक (Mental)। इन तीनों शाखाओं का ज्ञान ही आधुनिक विज्ञान का क्षेत्र है। इससे स्पष्ट है कि दर्शन और विज्ञान का क्षेत्र पृथक्-पृथक् है। क्षेत्र ही नहीं किन्तु विधि में भी विभिन्नता है। विज्ञान की विधि सदा-सर्वदा आनुभविक (Imperical) है किन्तु दर्शन की विधि केवल अनुभव नहीं अपितु युक्ति और अनुभव से समिश्रित है।

दर्शन और विज्ञान में दूसरा मुख्य भेद यह है कि विज्ञान अपने निर्णय का प्रदर्शन अपूर्ण रूप से करता है जबकि दर्शन अपने विषय का स्पष्टीकरण पूर्ण रूप से करता है। दर्शन और विज्ञान में अन्तर होने पर भी दोनों का लक्ष्य एक है और वह है मानव-ज्ञान की सीमाओं को अधिक विस्तृत, अधिक व्यापक बनाना।

### दर्शन और धर्म

दर्शन और धर्म मानव जीवन के लिए आवश्यक ही नहीं किन्तु अनिवार्य हैं, जिनके अभाव में मानव पशु-तुल्य हो जाता है। कुछ लोग धर्म और दर्शन को यथार्थवादी मानते हैं, तो कुछ परस्पर विरोधी, दो पृथक् बिन्दु, पर वस्तुस्थिति इन दोनों से भिन्न है। जब मानव विचारों के अन्तःस्तर में प्रवेश करता है तब दर्शन जन्म लेता है और जब विचारों को आचार के रूप में परिणत करता है तब धर्म का जन्म होता है। धर्म और दर्शन परस्पर पूरक हैं, एक के बिना दूसरा एकाङ्गी और अपूर्ण है। कोई व्यक्ति चिन्तन के आधार पर यह ज्ञान प्राप्त करता है कि 'सत्य' जीवन के

सोचा, उसके परचात् अपने सन्निकट की वस्तुओं पर। यही है मानव-जीवन में दर्शन के जन्म की कहानी। प्रथम 'स्व' पर चिन्तन चला, तत्पश्चात् 'पर' पर चिन्तन किया गया। यह 'स्व' और 'पर' का चिन्तन ही वस्तुतः सही दर्शन-शास्त्र है। जीवन के सर्वांगीण चिन्तन एवं विकास के लिए यह अत्यन्त अनिवार्य था कि चेतन से सम्बन्धित जगत के अन्य तत्त्वों का भी अनुशीलन एवं परिशीलन किया जाय। जीवन के इन मूलभूत तत्त्वों पर चिन्तन और मनन करना, उन्हें विवेक की कसौटी पर कसना, उन तत्त्वों के अनुसार आचरण करना यही दर्शन का जीवन के साथ वास्तविक सम्बन्ध है।

### दर्शन और जगत

दर्शन और जीवन का सम्बन्ध ज्ञात होने के पश्चात् दर्शन और जगत के पारस्परिक सम्बन्ध को समझना आवश्यक है। जगत के स्वरूप को समझने पर हमें यह सहज ही ज्ञात हो जायेगा कि व्यक्ति के जीवन का जगत के साथ क्या सम्बन्ध है? जीवन और जगत का सम्बन्ध ज्ञात होने पर दर्शन का जगत के मूल्याङ्कन में कितना हाथ है, यह भी ज्ञात हो जायेगा। मानव जिस जगत में रहता है उस जगत के स्वरूप को समझना अतीव आवश्यक है। चूँकि जिस जगत में जीवन और दर्शन विकसित होता है उस जगत के स्वरूप को बिना समझे दर्शन को समझना कठिन है।

इसी कारण दर्शन का विषय जैसे जीवन है वैसे जगत भी है। वह जीवन और जगत दोनों का विश्लेषण करता है। जगत का विश्लेषण करने वाली दो मुख्य विचारधाराएँ हैं—एक आदर्शवादी और दूसरी यथार्थवादी। आदर्शवाद और यथार्थवाद में अतीतकाल से ही संघर्ष चला आ रहा है। उस संघर्ष का मूल कारण जगत की भौतिक सत्ता है। आधुनिक विज्ञानवादी शोध-धारा ने उस संघर्ष को कम करने के स्थान पर अधिक बढ़ा दिया है। बिना भौतिक आधार के यथार्थवाद पनप नहीं सकता। भौतिक आधार के अभाव में कोरा आदर्शवाद व्यवहार की वस्तु न रह कर कल्पना मात्र रह जाता है। भौतिक तत्त्व को लेकर ही आदर्श और यथार्थवाद में मौलिक भेद होता है। भौतिक तत्त्व की स्वतंत्र सत्ता को आदर्शवादी परम्परा स्वीकार नहीं करती। यथार्थवादी परम्परा आदर्शवाद की प्रस्तुत मान्यता को स्पष्ट चुनौती प्रदान करती है। यथार्थवादी परम्परा मानती है कि भौतिक तत्त्व का उसी प्रकार सर्वतन्त्र-स्वतन्त्र स्थान है जैसे आध्यात्मिक

तत्त्व का है। भारतीय दर्शनो में अकर का अद्वैतवाद, नागार्जुन का शून्यवाद, और वसुबन्धु का विज्ञानवाद ये आदर्शवादी दर्शन हैं। जगत की भौतिक सत्ता को ये स्वीकार नहीं करने। अद्वैतवादी दर्शन का स्पष्ट मन्तव्य है कि ब्रह्म के अतिरिक्त इस ममाग में कुछ भी नहीं है। ब्रह्म सत्य है और जगत मिथ्या है। ब्रह्म आध्यात्मिक है, भौतिक नहीं है। विज्ञानवादी बौद्ध दार्शनिकों का अभिमत है कि इस जीवन और जगत में हम जो कुछ भी देख रहे हैं, वह सब विज्ञान ही विज्ञान है। बौद्ध दर्शन ने इसे आलय-विज्ञान कहा है। नागार्जुन का शून्यवाद तो अद्वैतवाद और विज्ञानवाद से भी एक कदम आगे है, इसे समझना ही आसान नहीं है। उस आदर्शवादी परम्परा के विरोध में अनेकान्तवादी जैन दर्शन ने आवाज बुलन्द की। साम्य-दर्शन, जो प्रकृति-पुरुषवादी है, वैशेषिक दर्शन, जो परमाणुवादी है, न्याय-दर्शन जो ईश्वरवादी है, ये सभी दर्शन यथार्थवादी हैं। उन यथार्थवादी दर्शनों ने आध्यात्मिक सत्ता के साथ जगत की भौतिक सत्ता को भी स्वीकार किया है। जैनदर्शन की दृष्टि से जीव के साथ अजीव भी है, चेतन के साथ अचेतन भी है, आत्मा के साथ पुद्गल भी है। सात्य दर्शन का अभिमत है कि यह दृश्यमान जगत प्रकृति और पुरुष का संयोग मात्र है। पुरुष-आत्मा की सत्ता के साथ प्रकृति-जड की सत्ता भी यहाँ पर मानी गई है। वैशेषिक दर्शन परमाणुवादी होने में स्वयं ही अनेकवादी सिद्ध हो जाता है और ईश्वरवादी न्यायदर्शन जब ईश्वर से अनन्त मृष्टि की उत्पत्ति मानता है तो उसे यथार्थवादी बनना ही पड़ता है।

पाश्चात्य दार्शनिक साहित्य का इतिहास पढ़ने में ज्ञात होता है कि सर्वप्रथम ग्रीक दार्शनिक पार्मेनाइड्स ने ईसा से पाँच सौ वर्ष पूर्व इस बात की उद्घोषणा की थी कि ज्ञान और ज्ञेय (ज्ञान द्वारा प्रतीत होने वाले भौतिक पदार्थों) में किञ्चित् मात्र भी भेद नहीं है। ज्ञान के अतिरिक्त ज्ञेय कोई भिन्न पदार्थ नहीं है। ज्ञान और ज्ञेय वस्तुतः एक है। पाश्चात्य दर्शनो की परम्परा में यह आदर्शवादी विचारधारा है। इसके पश्चात् जब हम ग्रीक दार्शनिक इतिहास में महान् चिन्तक सुकरात के युग को पार कर प्लेटो के युग में पहुँचते हैं तब हमें ज्ञात होता है कि प्लेटो ने आध्यात्मिक तत्त्व की सत्ता पर बल दिया किन्तु वह पूर्ण रूप से आदर्शवादी न हो सका। प्लेटो का शिष्य महान् दार्शनिक और साथ ही वैज्ञानिक एरिस्टोटल वस्तुतः यथार्थवादी था।

आदर्शवाद और यथार्थवाद का जो रूप पाश्चात्य दर्शन में आज उपलब्ध है उसका मूल स्रोत डेकार्ट की विचारधारा में है। डेकार्ट ने विस्तार और विचार के भेद से भौतिक तत्त्व और आध्यात्मिक तत्त्व में भेद उत्पन्न किया। यथार्थ में योरूपीय-दर्शन में आदर्शवाद और यथार्थवाद का प्रारम्भ यही से होता है।

### भारतीय दर्शन की विशेषता

पाश्चात्य दार्शनिकों की एक धारणा है कि भारतीय दर्शन में उदासीनता, सन्यासवाद और त्यागवाद इतनी अधिक मात्रा में आ गया है कि उससे भारतीय दर्शन की विशुद्धता दब गई है। मेरी दृष्टि से प्रस्तुत मान्यता में कुछ सत्याश हो सकता है किन्तु पूर्ण सत्य नहीं। कितने ही पाश्चात्य दार्शनिकों ने अध्यात्मवाद की आलोचना करते हुए लिखा है कि वह जीवन में आशावाद की प्रेरणा न देकर केवल निराशावाद का संचार करता है। इस आलोचना में कितना सत्याश है जरा इस पर हम चिन्तन करें।

इस सत्य-तथ्य से इन्कार नहीं किया जा सकता कि भारतीय दर्शन की मूल प्रेरणा दुःख के प्रतीकार की रही है। भारत के सभी महापुरुष जन-जीवन में व्याप्त दुःख के उपचार की अन्वेषणा करते रहे। जन्म, जरा, मरण और आधि, व्याधि-उपाधि के भय से सत्रस्त जन-जीवन को अमृतत्व का उपदेश देकर अभय करना उनके जीवन का मुख्य लक्ष्य और आदर्श रहा था। उपनिषद् युग के ऋषियों की अनासक्ति को, बुद्ध के वैराग्य को और महावीर के महान त्याग को जीवन का निराशावाद या जीवन से पलायन कहना सर्वथा अनुचित है। दुःख जीवन का चरम और परम सत्य है यह मानकर भारतीय दार्शनिक मौन नहीं बैठे रहे अपितु उन्होंने उसके प्रतीकार का मार्ग भी ढूँढ़ निकाला। दुःख के प्रतीकार के प्रयत्न को निराशावाद या पलायनवाद नहीं कह सकते। वस्तुतः भारतीय दर्शन का अन्त निराशावाद एवं पलायनवाद में नहीं हुआ है। भारतीय दर्शन का सर्वोच्च ध्येय अनन्त आशावाद और असीम आनन्द की उपलब्धि में रहा है। उस आशा और आनन्द का आधार दुःख की निवृत्ति में पूर्ण विश्वास है, इसलिए भारतीय दर्शन को निराशावादी और पलायनवादी कहना न्याय व तर्क-संगत नहीं है।

## □ जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

- आगम युग
- अनेकान्त स्थापना युग
- प्रमाणशास्त्र-व्यवस्था युग
- नवीन न्याय युग
- आधुनिक-युग—सम्पादन एवं अनुसंधान युग
- आगमयुगीन जैनदर्शन
- प्रमेय विचार
- नय विचार

## जैन दार्शनिक साहित्य का विकास

जैन दर्शन सम्बन्धी जो साहित्य आज उपलब्ध है उसे मुख्य रूप से पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है। श्रमण भगवान महावीर से लेकर आज तक उसका क्या रूप रहा है, उसका सम्यक् परिचय भी इससे प्राप्त हो जाता है। वह क्रम इस प्रकार है —

- १ आगम युग
- २ अनेकान्त स्थापना युग
- ३ प्रमाणशास्त्र व्यवस्था युग
- ४ नवीन न्याय युग
- ५ आधुनिक युग—सम्पादन एवं अनुसन्धान युग।

### आगम युग

आगमयुग की काल मर्यादा महावीर के परिनिर्वाण अर्थात् वि० पू० ४७० से प्रारम्भ होकर प्रायः एक हजार वर्ष तक जाती है। भगवान महावीर के पावन प्रवचनों का सकलन गणधरो ने किया। अर्थरूप के प्रणेता तीर्थंकर हैं और सूत्र रूप के प्रणेता गणधर हैं। आगम के दो विभाग हो गए—सूत्रागम और अर्थागम। भगवान के उपदेश को अर्थागम और उनके आधार पर की गई सूत्र रचना को सूत्रागम कहा गया। आचार्यों के लिए यह आगम साहित्य निधि बन गया। इसलिए इसका अपर नाम 'गणि-पिटक' हुआ। उस सकलन के मौलिक विभाग बारह थे, अतः वह 'द्वादशांगी' के नाम से भी विस्तृत हुआ। बारह अंग ये हैं—

(१) आचार, (२) सूत्रकृत, (३) स्थान, (४) समवाय (५) भगवती (६) ज्ञाता-धर्मकथा, (७) उपासक दशा, (८) अन्तकृतदशा (९) अनुत्तरी-पपातिक-दशा (१०) प्रश्न व्याकरण, (११) विपाक, (१२) दृष्टिवाद।

आगम साहित्य रचना की दृष्टि से दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—अंग-प्रविष्ट और अनंग-प्रविष्ट। भगवान महावीर के ग्यारह गणधरो ने जो साहित्य सृजन किया वह अंग-प्रविष्ट है, स्थविरो ने जिस साहित्य की रचना की वह अनंग-प्रविष्ट है। द्वादशांगी के अतिरिक्त अन्य

कान, नाक, आँख, जघा, हाथ और पैर—ये उपाग है। श्रुत-पुरुष के भी औपपातिक आदि वारह उपाग है। जैसे—

अंग	उपाग
आचार	औपपातिक
मूत्र	राजप्रश्नीय
स्थान	जीवाभिगम
समवाय	प्रज्ञापना
भगवती	जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति
ज्ञाताधर्मकथा	सूर्य प्रज्ञप्ति
उपासक दशा	चन्द्र प्रज्ञप्ति
अन्तकृन्दशा	कल्पिका
अनुत्तरोपपातिक दशा	कल्पावतसिका
प्रश्नव्याकरण	पुष्पिका
विपाक	पुष्प चूलिका
दृष्टिवाद	वृष्णिदशा

उपाङ्ग शब्द का प्रयोग सर्व प्रथम आचार्य उमास्वाति ने तत्त्वार्थ-भाष्य में किया है।<sup>१</sup>

छेद मूत्र का सबसे प्रथम प्रयोग आवश्यक निर्युक्ति में हुआ<sup>२</sup> फिर भाष्यो में। छेद मूत्र चार है—

व्यवहार, वृहत्कल्प, निशीथ और दशाश्रुतमूत्र ।

मूल शब्द का प्रयोग सबसे अर्वाचीन है। दशवैकालिक और उत्तराध्ययन ये दो मूल मूत्र माने जाते हैं। नन्दी और अनुयोग द्वार ये दो चूलिका मूत्र हैं।

उस प्रकार अग-वाह्य-श्रुत की समय-समय पर विभिन्न रूप में संयोजना हुई है। साहित्य और मन्त्राति ग्रन्थ में मने विन्तार न उस पर विवेचन किया है, अतः प्रबुद्ध पाठक वहाँ पर देखें।

गया है। भूताद्वैतवाद का निरसन कर आत्मा की पृथक् ससिद्धि की गई है। ब्रह्माद्वैतवाद के स्थान पर नानात्मवाद की स्थापना की गई है। कर्म और उसके फल की सिद्धि बताई गई है। जगत् की उत्पत्ति विषयक ईश्वरवाद का खण्डन कर, मसार अनादि अनन्त है, यह बताया गया है। क्रियावाद, अक्रियावाद, विनयवाद, अज्ञानवाद आदि वाद, जो उस समय फैले हुए थे, उनका तर्क पुरस्सर खण्डन कर क्रियावाद की स्थापना की गई है।

जीव के विविध भावों का परिचय विस्तार से प्रज्ञापना में दिया गया है।

राजप्रश्नीय में नास्तिकवाद का निराकरण कर आत्मा और परलोक आदि को विविध दृष्टान्त व युक्तियों देकर समझाया गया है।

भगवती में प्रसगानुसार नय, प्रमाण सप्तमगी, अनेकान्तवाद आदि अनेक दार्शनिक विषयों का सुन्दर विश्लेषण है।

नन्दी सूत्र में ज्ञान के स्वरूप व उसके भेद-प्रभेदों का अच्छा विवेचन किया गया है।

स्थानाङ्ग में आत्मा, पुद्गल, ज्ञान, प्रभृति विषयों पर चर्चा है। महावीर के सिद्धान्तों में एकान्तवाद को लेकर चिन्तन करने वाले निह्णव कहलाते हैं। उनका भी इसमें निरूपण है।

समवायाङ्ग में ज्ञान, नय, प्रमाण आदि विषयों पर चर्चा है।

अनुयोग द्वार में शब्दार्थ की प्रक्रिया का वर्णन मुख्य है। प्रसग से प्रमाण, नय आदि तत्त्वों का भी सुन्दर विश्लेषण है।

प्रस्तुत आगमों की टीकाओं में भी दार्शनिक विषयों की चर्चाएँ विस्तार के साथ हुई हैं।

भाष्यकारों में सघदासगणी व जिनभद्रगणी का नाम विशेष रूप से लिया जाता है। ये दोनों विक्रम की सातवीं शताब्दी में हुए हैं। विशेषा-वश्यक भाष्य जिनभद्र की महत्वपूर्ण कृति है। इसमें तत्त्व का व्यवस्थित व युक्ति-युक्त विवेचन है। सघदासगणी का बृहत्कल्पभाष्य एक सुन्दर कृति है। श्रमणों के आहार-विहार आदि का दार्शनिक व तार्किक दृष्टि से विवेचन है।

संस्कृत टीकाकारों में आचार्य हरिभद्र का नाम विस्मृत नहीं किया जा सकता, जिन्होंने प्राचीन चूणियों के आधार से टीकाएँ लिखी हैं।

तत्त्वार्थ सूत्र तक पहुँचते-पहुँचते आगम-युग समाप्त हो जाता है ।

### अनेकान्त स्थापना युग

भारतीय दार्शनिक क्षेत्र में बौद्धदर्शन के प्रकाण्ड-पण्डित नागार्जुन ने एक बहुत बड़ी हलचल पैदा कर दी थी और दार्शनिकों में अभिनव चेतना जाग्रत कर दी थी । नागार्जुन ने जब से इस क्षेत्र में पदार्पण किया और अपनी तर्कशक्ति का प्रयोग किया तब से दार्शनिक वाद-विवादों एवं तत्त्व-चर्चा को नूतन मोड़ दिया गया । पहले श्रद्धा की प्रमुखता थी अब श्रद्धा के स्थान पर तर्क की प्रमुखता हो गई । यही कारण है कि दर्शनशास्त्र को नागार्जुन के शून्यवाद के कारण व्यवस्थित रूप मिला । नागार्जुन ने दार्शनिक क्षेत्र में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन किया । यह क्रान्तिकारी परिवर्तन बौद्धदर्शन तक ही सीमित नहीं रहा अपितु, उसका प्रभाव भारत के सभी दर्शनों पर पड़ा । परिणामस्वरूप जैनदर्शन भी उससे अछूता न रहा । जैनदर्शन में सिद्धसेन दिवाकर और समन्तभद्र जैसे महान तार्किक और दार्शनिक पैदा हुए । यह समय भारतीय दर्शन के इतिहास में पाचवीं और छठी शताब्दी का माना जाता है । जैनदर्शन के उन महान तेजस्वी और वर्चस्वी आचार्यों ने श्रमण भगवान महावीर के समय से श्रुत-साहित्य में जो अनेकान्तवाद के बीज बिखरे हुए थे, उन्हें अनेकान्तवाद के रूप में स्थिर कर निश्चित रूप दिया । इस मूल आधार को लक्ष्य में रखकर ही जैन दार्शनिक साहित्य में इस समय का 'अनेकान्त स्थापनायुग' कहा है । इस युग में आचार्य सिद्धसेन दिवाकर, आचार्य समन्तभद्र, आचार्य मल्लवादी, आचार्य सिंहगणी और पात्रकेशरी ये पाँच जैन दार्शनिक आचार्य हुए हैं । विचारों के इस द्वन्द्वात्मक तूफानी युग में जैन आचार्यों के समक्ष तीन कार्य थे । पहला कार्य था अपने दार्शनिक पक्ष को परिष्कृत एवं परिमार्जित करते हुए तर्क प्रधान बनाना और दूसरा कार्य था बौद्ध आचार्यों की शकाओं का निराकरण करना । तीसरा कार्य था वैदिक परम्परा की ओर से उठने वाले प्रश्नों का तर्क-संगत उत्तर देना । जैन दार्शनिक साहित्य के इतिहास में यह स्वर्णिम युग के नाम से विश्रुत है ।

इस युग में समस्त भारतीय दर्शन के सामने नागार्जुन का शून्यवाद, वसुवन्धु का विज्ञानवाद और वेदान्त का अद्वैतवाद चर्चा के विषय रहे । जैन परम्परा के दार्शनिक आचार्यों ने सोचा शून्यवाद, विज्ञानवाद, अद्वैत-

वाद एवं मायावाद के समक्ष जैन परम्परा का अनेकान्तवाद एवं ग्यापवाद ही खड़ा हो सकता है और उसी आधार में हम प्रतिवादियों का प्रतिवाद कर अपनी रक्षा कर सकते हैं। उसी आधार में उसको अनेकान्त ग्यापनयन या अनेकान्तवादी युग कहा है।

### प्रमाणशास्त्र-व्यवस्था युग

तर्क-शास्त्र के नियम के अनुसार प्रमेय की सिद्धि प्रमाण के द्वारा ही हो सकती है। संस्कृत साहित्य में और विशेष रूप से इस प्रमाणशास्त्र-व्यवस्था युग में "मानाधीना मेयसिद्धि" यह एक प्रसिद्ध नारा था, अर्थात् प्रमेय की सिद्धि प्रमाण के आधार पर ही की जा सकती है। इस युग में जैन परम्परा के सभी आचार्यों का ध्यान अनेकान्त से हटकर प्रमाणशास्त्र पर चला गया।

भारतीय दर्शनशास्त्र के इतिहास में दिङ्नाग के तार्किक विचारों ने एवं उसके दार्शनिक विवेचन ने प्रमाणशास्त्र और न्याय-शास्त्र को नूतन प्रेरणा प्रदान की। दिङ्नाग बौद्ध परम्परा में प्रमाणशास्त्र का पिता माना जाता है। वह प्रबल प्रतिभासम्पन्न, तार्किक एवं प्रमाणशास्त्र का प्रशस्त व्याख्याता था। दिङ्नाग ने जिस प्रमाण शास्त्र को जन्म दिया उसके पालन-पोषण करने का दायित्व धर्मकीर्ति पर आ गया। दिङ्नाग की प्रतिभा के उदित होते ही दार्शनिक क्षेत्र में बड़ी हलचल मच गई, जिसके फलस्वरूप वैदिक-परम्परा में भी इस युग के तार्किकों ने प्रमाणशास्त्र पर विशेष बल दिया। वैदिक परम्परा में व्योमशिव, जयन्त, उद्योतकर, कुमारिल जैसे मेधावी तार्किक सामने आये। यह समय आठवीं-नौवीं शताब्दी का था। इस समय जैन परम्परा में अनेक आचार्य हुए। उनमें आचार्य हरिभद्र और अकलक का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। हरिभद्र ने प्रमाणशास्त्र पर कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं लिखा पर स्व-रचित 'अनेकान्तजयपताका' 'शास्त्रवार्ता ममुच्चय' एवं पट्-दर्शन ममुच्चय' में प्रमाणशास्त्र पर एवं उसकी विकास-वादी परम्परा पर विशेष रूप से चिन्तन प्रस्तुत किया। अकलक ने 'प्रमाण-सङ्ग्रह', 'न्यायविनिश्चय' एवं 'लघुयाम्त्रयी' आदि ग्रन्थों में प्रमाणशास्त्र का परिष्कार एवं तर्कशास्त्र का परिमार्जन बहुत ही व्यवस्थित रूप से किया। विद्यानन्द ने समन्तभद्र की 'आप्त-मीमांसा' पर अकलक कृत जो शङ्कनी थी, उस पर 'अष्टसङ्की' लिखकर जैन परम्परा के प्रमाणशास्त्र

को स्थिर रूप प्रदान किया। इसी युग में प्रभाचन्द्र ने 'प्रमेयकमल-मार्तण्ड' और 'न्यायकुमुदचन्द्र' में बड़े विस्तार के साथ प्रमाण-शास्त्र का तार्किक शैली में प्रतिपादन प्रस्तुत किया। वादिदेवसूरि ने 'प्रमाण-नय-तत्त्वालोक' ग्रन्थ पर स्वयं ही 'स्याद्वाद रत्नाकर' जैसी विशाल टीका की रचना की। 'स्याद्वाद रत्नाकर' वस्तुतः जैन परम्परा का रत्नाकर ही है। जैन दर्शन का सम्पूर्ण दृष्टिकोण इसमें आ गया है। यहाँ तक कि इसमें बौद्ध और वैदिक-परम्परा के समर्थ आचार्यों के वादों का प्रतिवाद भी बहुत ही कुशलता के साथ किया है। वादिदेवसूरि के शिष्य रत्नप्रभसूरि ने 'स्याद्वाद रत्नाकर' का संक्षिप्त संस्करण 'रत्नाकरावतारिका' के रूप में प्रस्तुत किया। आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाण-मीमांसा जैसा अद्भुत ग्रन्थ प्रदान किया। मल्लिषेण की 'स्याद्वाद मजरी' भी इसी युग की विशिष्ट देन है। इन सभी आचार्यों ने प्रायः दिङ्नाग के तर्कों का बड़ी सतर्कता व बुद्धिमत्ता से खण्डन किया। इस युग की यह विशेषता रही है कि अपने पक्ष का मण्डन करते हुए दूसरे पक्ष का खण्डन करना। इस युग में खण्डन-मण्डन की प्रवृत्ति विशेष रूप से परिलक्षित होती है।

### नवीन न्याय-युग

भारतीय दार्शनिक इतिहास की परम्परा में 'तत्त्वचिन्तामणि' नामक न्याय के ग्रन्थ लेखन के साथ ही न्याय शास्त्र का एक नूतन अध्याय प्रारम्भ होता है। इसका श्रेय विक्रम की तेरहवीं शताब्दी में मिथिला में उत्पन्न होने वाले गणेश नामक प्रतिभा सम्पन्न नैयायिक को है। तत्त्व चिन्तामणि नवीन परिभाषा और नूतन शैली में लिखा गया, न्याय-शास्त्र व दर्शन-शास्त्र का एक महान् ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ का विषय न्याय-संगत प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाण है। प्रमाणों को सिद्ध करने के लिए गणेश ने जिस नैयायिक भाषा, तर्क और शैली का प्रयोग किया, वह न्याय-शास्त्र के क्षेत्र में विलकुल ही नई थी। न्याय जैसे शुष्क और नीरस विषय में रस का संचार कर जन-जन के आकर्षण की वस्तु बना देना, सामान्य कला नहीं। गणेश ने जिस नूतन और सरस शैली को जन्म दिया वह शैली शनैः-शनैः अधिक परिष्कृत होती गई। प्रस्तुत ग्रन्थ पर अनेक आचार्यों ने टीकाएँ लिखीं। चिन्तामणि-ग्रन्थ के साथ ही भारतीय दर्शन के युग में एक नूतन युग ही स्थापित हो गया। बौद्ध-नैयायिक भी इस नूतन शैली से प्रभावित हुए। जैनदर्शन के प्रतिभा-

(१) भारतीय और पाश्चात्य दर्शनो का तुलनात्मक अध्ययन ।

(२) अनुसंधान ।

(३) खोजपूर्ण टिप्पण ।

पाठान्तर व अनेकानेक ग्रन्थो के अवतरण देने की परम्परा भी प्रस्तुत युग की ही देन है ।

जैन परम्परा के दार्शनिक इतिहास में सम्पादन और अनुसंधान की धारा इस युग में प्रारम्भ करने का श्रेय पंडित सुखलाल जी को है । पंडित जी का सम्पादन, अनुसंधान और खोजपूर्ण तुलनात्मक टिप्पण सभी में उनका गम्भीर अध्ययन एवं नवीन दृष्टि स्पष्ट रूप से झलकती है । पंडित सुखलाल जी की परम्परा को आगे बढ़ाने वाले दो और विद्वान हैं—पंडित महेन्द्रकुमार जी जैन और पंडित दलसुख मालवणिया । इन विद्वानों ने अनेक ग्रन्थों का सम्पादन तुलनात्मक टिप्पणों के साथ किया । प्रोफेसर ए० एन० उपाध्ये, प्रोफेसर ए० चक्रवर्ती, एवं डा० हीरालाल जी जैन ने भी महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों का सम्पादन किया है ।

जैन दर्शन के विविध पहलुओं पर अनेक शोधार्थी शोध-प्रबन्ध लिख रहे हैं । नित-नये अनुसंधान कार्य चल रहे हैं । उन सभी का परिचय देना यहाँ पर सम्भव नहीं है । अनुसंधान इस युग की विशेष देन है । इस प्रकार सम्पूर्ण जैन दार्शनिक साहित्य पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है । इस विभाजन से यह स्पष्ट हो जाता है कि जैन दार्शनिक साहित्य कितना विशाल और व्यापक रहा है ।

प्रत्येक युग की अपनी एक विशिष्ट देन होती है । उस देन से जो धारा लाभ उठाती है वह धारा आगे के युग में जीवित रहकर निरन्तर आगे बढ़ती है । जो धारा युग के सस्कार को विना लिये आगे बढ़ना चाहती है वह क्षीण हो जाती है । मौलिक प्रवृत्ति वही रहती है किन्तु युग के अनुसार उसमें परिवर्तन होता रहता है । अन्तरंग वही रहता है किन्तु बहिरंग बदलता रहता है ।<sup>१</sup>

१ जैन दर्शन—(क) डा० मोहनलाल मेहता पृ० ८३ में १२१

(ख) जैन दार्शनिक साहित्य का सिंहावलोकन—श्री दलमुख भाई मालवणिया

(ग) विश्व दर्शन की रूपरेखा—प० विजय मुनि

(घ) मुनिद्वय अभिनन्दन ग्रन्थ

विचार किया गया है। न्याय-शास्त्र के प्रसिद्धवाद वितण्डा और जल्प जैसे शब्दों का ही नहीं अपितु, उनके लक्षणों का विधान भी आगमों के व्याख्या साहित्य में मिलता है। इस प्रकार प्रमाण व ज्ञान सम्बन्धी वर्णन आगमों में अनेक रूपों में और अनेक प्रसंगों में उपलब्ध होता है जिसे पढ़कर सहज ज्ञात हो जाता है कि आगम युग में जैन परम्परा की दार्शनिक दृष्टि क्या थी? आगम साहित्य में षट्-द्रव्य नवपदार्थों का वर्णन भी मिलता है जिसका आगे चल कर विकास हुआ है। यह स्पष्ट है कि जैन परम्परा का आगमकालीन दर्शन, वेदकालीन वेद परम्परा के दर्शन में अधिक विकसित और व्यवस्थित प्रतीत होता है।

### प्रमेय विचार

दर्शन-साहित्य में प्रमेय और ज्ञेय ये दोनों शब्द एक ही अर्थ में व्यवहृत होते हैं। जो प्रमा का विषय है, वह प्रमेय कहलाता है। जो ज्ञान का विषय हो वह ज्ञेय कहलाता है। सम्यक्-ज्ञान को ही प्रमा कहा जाता है। ज्ञान विषयी होता है। ज्ञान से जो जाना जाता है वह ज्ञेय है। किसी भी ज्ञय और किसी भी प्रमेय का ज्ञान जैन परम्परा में अनेक दृष्टि से किया जाता है। जैन दृष्टि से जब किसी भी विषय पर, किसी भी वस्तु पर, या किसी भी पदार्थ पर चिन्तन किया जाता है तो अनेकान्त दृष्टि से ही उसका सम्यक् निर्णय हो सकता है।

जैन अनुश्रुति के अनुसार भगवान महावीर ने अपने पूर्व परम्परा से आए हुए तत्त्व-दर्शन में किञ्चित् मात्र भी परिवर्तन नहीं किया। जैसा भगवान पार्श्व और अन्य तीर्थंकरों ने पाँच ज्ञान, चार निक्षेप, स्व-चतुष्टय और पर-चतुष्टय, षट् द्रव्य, सप्त तत्त्व, नव-पदार्थ, पचास्तिकाय, कर्म और आत्मा गुणस्थान लेश्या और ध्यान के स्वरूप का वर्णन किया वैसा महावीर ने भी किया। उसमें किसी भी प्रकार का अन्तर और भेद महावीर ने नहीं डाला। यह प्रमेय विस्तार भगवान महावीर के पूर्व भी था। भगवान महावीर ने भगवान पार्श्व की परम्परा के आचार में भेद किया था। यह उत्तराध्ययन आदि में आये हुए केणी-गौतम सम्वाद आदि से स्पष्ट होता है।

भगवान महावीर को छद्मस्थ अवस्था में शूलपाणि यक्ष के उपद्रव के पश्चात् किञ्चित् निद्रा आई थी। उसमें उन्होंने दस स्वप्न देखे थे। उसमें एक स्वप्न में एक बड़े चित्र-विचित्र पाँखवाले पुस्कोकिल को देखा था।

उस स्वप्न के फल में बताया गया कि भगवान महावीर चित्र-विचित्र सिद्धान्त (स्व-पर सिद्धान्त) को बताने वाले द्वादशांग का उपदेश करेंगे। उसके पश्चात् जैन दार्शनिकों ने चित्रज्ञान और चित्रपट को लेकर बौद्ध और न्याय-वैशेषिक के सामने अनेकान्त को सिद्ध किया। स्वप्न में देखे हुए पुष्कोकिल की पाखो को चित्र-विचित्र कहने का और आगमों को विचित्र विशेषण देने का यही अभिप्राय ज्ञात होता है कि उनका उपदेश एकरंगी न होकर अनेकरंगी था—अनेकान्तवादी था। भगवान महावीर से जब कोई प्रश्न करता तब वे उसका उत्तर अनेकान्त दृष्टि से देते थे। सूत्रकृताङ्ग में भगवान से प्रश्न किया गया—‘भगवान ! भिक्षु को कैसी भाषा का प्रयोग करना चाहिए ?’ उत्तर में भगवान ने कहा—‘विभज्यवाद का प्रयोग करना चाहिए।’ विभज्यवाद का सही तात्पर्य क्या है, इसे समझने के लिए जैन व्याख्या साहित्य के अतिरिक्त बौद्ध ग्रन्थ भी उपयोगी है।

मज्झिम निकाय में गुह्यमाणवक के प्रश्न के उत्तर में तथागत बुद्ध ने कहा—हे माणवक ! मैं विभज्यवादी हूँ, एकाग्रवादी नहीं। इसका अर्थ यह हुआ कि जैन परम्परा के विभज्यवाद और अनेकान्तवाद को तथागत बुद्ध ने भी स्वीकार किया। वस्तुतः किसी भी प्रश्न के उत्तर देने की अनेकान्तात्मक पद्धति विभज्यवाद है। विभज्यवाद और अनेकान्तवाद के सम्बन्ध में इतना जानने के पश्चात् स्याद्वाद के सम्बन्ध में समझना आवश्यक है। स्याद्वाद का अर्थ है कथन करने की एक विशिष्ट पद्धति। जब अनेकान्तात्मक वस्तु के किसी एक धर्म का उल्लेख अभीष्ट हो तब अन्य धर्मों के संरक्षण के लिए ‘स्यात्’ शब्द का प्रयोग किया जाता है तो वह कथन स्याद्वाद कहलाता है। स्याद्वाद अनेकान्तवाद भगवान महावीर की मौलिक व नूतन उद्भावना है।

द्रव्य के सम्बन्ध में आगम साहित्य में अनेक स्थलों पर वर्णन मिलता है। द्रव्य, गुण और पर्याय ये तीन शब्द हैं। द्रव्य में गुण रहता है और गुण का परिणाम ही पर्याय है। द्रव्य, गुण और पर्याय ये तीनों विभक्त होकर के भी अविभक्त हैं। मुख्य रूप से द्रव्य के जीव और अजीव ये दो भेद हैं।<sup>१</sup> दूसरे शब्दों में, चेतन द्रव्य और जड द्रव्य कह सकते हैं। यों द्रव्यों की संख्या वर्म, अधर्म, आकाश, काल, जीव और पुद्गल ये छह हैं। काल के अतिरिक्त पाँच अस्तिकाय हैं। अस्तिकाय का अर्थ प्रदेशों का समूह है। काल के प्रदेश

नहीं होने इसलिए उसके साथ अस्तिकाय शब्द नहीं जोड़ा गया। प्रत्येक द्रव्य अनन्त गुण वाला होता है और प्रत्येक गुण की अनन्त पर्याय होती है।

आगम साहित्य में निक्षेप का वर्णन भी आता है। अनुयोगद्वार में इसका विस्तार से विश्लेषण है। पर गणघर-कृत नहीं है। गणघर-कृत अगो में स्थानाङ्ग सूत्र<sup>१</sup> में 'सर्व' के जो प्रकार बताए गये हैं इससे यह ज्ञात होता है कि निक्षेपो का उपदेश स्वयं भगवान् महावीर ने दिया। हम शब्द व्यवहार करते हैं पर यदि वक्ता के विवक्षित-अभीष्ट अर्थ को न समझा जाय तो बड़ा अनर्थ हो सकता है। निक्षेप का अर्थ है—अर्थ निरूपण पद्धति। भगवान् महावीर ने शब्दों के प्रयोग को चार प्रकार के अर्थों में विभक्त किया है—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। यह निक्षेप-पद्धति प्राचीन में प्रचीन आगम साहित्य में मिलती है और नूतन युग के न्याय ग्रन्थों में भी। आगमेतर ग्रन्थों में नवीन दृष्टि से इसका निरूपण किया गया है। यशोविजयजी ने जैन तर्क भाषा में प्रमाण, नय के साथ ही निक्षेप पर भी चिन्तन किया है।

आगम साहित्य में द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव का भी वर्णन है। इन्हें स्वचतुष्टय और पर-चतुष्टय के रूप में भी कहा है। स्वद्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव स्वचतुष्टय और पर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव पर-चतुष्टय। एक ही वस्तु के विषय में विविध मतों की जो मृष्टि होती है उसमें द्रष्टा की रुचि, शक्ति, दर्शन का साधन, दृश्य की दैशिक और कालिक स्थिति, दृश्य का स्थूल और सूक्ष्म रूप प्रभृति अनेक कारण हैं। जिससे प्रत्येक द्रष्टा और दृश्य हर एक क्षण में विशेष-विशेष होकर विविध मतों के निर्माण में निमित्त बनते हैं। उन सभी कारणों की गणना करना सम्भव नहीं है और न तत्त्वज्ञ विशेषों का परिगणन करना ही सम्भव है। एतदर्थ ही सूक्ष्म विशेषताओं के कारण में होने वाले विविध मतों की परिगणना करना भी असम्भव है। उस असम्भव को नष्ट में रूपांतर ही भगवान् महावीर ने सभी अपेक्षाओं का वर्गीकरण द्रव्य, क्षेत्र काल और भाव में किया है।

### प्रमाण-विचार

जैन आगम साहित्य में प्रमाण और ज्ञान का वर्णन अनेक स्थानों पर

इन्द्रिय का अभाव है। ये तीनों ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है किन्तु आत्म-सापेक्ष है। जैनदृष्टि से इन्द्रियजन्य ज्ञानों को परोक्ष कहा है किन्तु प्रस्तुत चर्चा दूसरों के प्रमाणों के आधार से की गई है, अतः यहाँ उसी के अनुसार इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है। अनुयोगद्वारा मे अनुमान के पूर्ववत्, शेषवत् और दृष्टमाधर्म्यवत् ये तीन भेद किये हैं, किन्तु स्वार्थ और परार्थ भेद नहीं किये हैं। आगम और व्याख्या साहित्य में अनुमान के भेद और उपभेदों का कथन भी है। अनुमान के अवयवों का भी वर्णन है।

### नय-विचार

जैन आगमसाहित्य में प्रमाण के साथ, प्रमाण के एक अश नय का भी निरूपण है। स्थानाङ्ग, भगवती और अनुयोग द्वार में नयों का वर्णन बिखरे हुए रूप में मिलता है। नय के स्थान पर आदेश और दृष्टि इन दो शब्दों का भी प्रयोग आगम में मिलता है। अनेकान्तात्मक वस्तु के अनन्त धर्मों में से जब किसी एक ही धर्म का ज्ञान होता है तब उसे नय कहा जाता है। जितने भी मत, पक्ष और दर्शन हैं वे अपने पक्ष की स्थापना करते हैं और दूसरे पक्ष का निरमन करते हैं। एक का मण्डन कर दूसरे का खण्डन करने में कदाग्रह और हठाग्रह पैदा होता है। भगवान् महावीर ने उस कदाग्रह और हठाग्रह के विष को निकालकर नयवाद की समन्वय दृष्टि रूपा अमृत प्रदान किया। नयवाद को दृष्टिवाद, आदेशवाद और अपेक्षा-वाद कहा गया है उसका भी यही रहस्य है। नय के भेद और प्रभेदों के समन्वय में हमने अगले अध्यायों में विस्तार में विश्लेषण किया है। नय एक प्रकार का विशेष दृष्टिकोण है, विचार करने की पद्धति है और यही अनेकान्तवाद का मूल आधार है।

आगम साहित्य में न्याय शास्त्र सम्मत वाद, क्या एवं विवाद का भी यथाप्रमग वर्णन है। मूल आगम और उसके व्याख्या साहित्य में यथाप्रमग जैन दर्शन के मूल तत्त्वों का विवेचन और विश्लेषण मिलता है।

### आगमोत्तर जैनदर्शन

आगम साहित्य के पश्चात् और तत्काल युग के पूर्व जो जैन दर्शन लिखा गया वह आगमोत्तर जैन दर्शन है। उस समय मुख्य रूप से कर्म-शास्त्र, आचार-शास्त्र, तत्त्व-विचार, द्रव्य-विचार अध्यात्मवाद और योग आदि विषयों पर नादिकार लिखा गया।

## द्वितीय खण्ड

[प्रमेय चर्चा]

- लोकवाद
- जैनदर्शन की रीढ़ तत्त्ववाद
- आत्मवाद : एक पर्यवेक्षण
- अजीवतत्त्व : एक अवलोकन
- पुद्गल एक चिन्तन
- पुण्य एवं पाप तत्त्व . एक परिचय
- आश्रयतत्त्व . एक विवेचन
- सत्त्व एवं निर्जरा तत्त्व . एक मीमांसा
- बन्ध और मोक्ष तत्त्व : एक विश्लेषण

## लोकवाद

यह विराट् विश्व, जो हमे दृष्टिगोचर हो रहा है, इतना ही है या इससे भी परे कुछ है ? इसका प्रारम्भ कब हुआ ? और इसका अन्त कब होगा ? इसके मूल में क्या है ? इसका व्यवस्थापक कौन है ? इसका विकास कैसे हुआ ? आदि अनेको प्रश्न मानव-मस्तिष्क में उभरते रहते हैं। इन प्रश्नों का समाधान विभिन्न विचारकों ने विभिन्न प्रकार से किया है। आधुनिक विज्ञान भी इन तथ्यों की खोज में अनवरत प्रयत्नशील है।

श्रमण भगवान् महावीर के युग में इन प्रश्नों पर गहराई से चर्चा, विचारणाएँ चलती थी। तथागत बुद्ध उन्हें अव्याकृत कहकर टालने का प्रयास करते थे। परन्तु श्रमण भगवान् महावीर उन सभी प्रश्नों का समाधान करते थे।

भगवान् महावीर का एक प्रिय शिष्य आर्य रोह था। उसने एक दिन भगवान् से पूछा—भगवन् ! पहले लोक हुआ और फिर अलोक हुआ ? या पहले अलोक हुआ और फिर लोक हुआ ?

१ तथागत बुद्ध ने इन १० प्रश्नों को अव्याकृत कहा—

- (१) लोक शाश्वत है ?
- (२) अलोक अशाश्वत है ?
- (३) लोक अन्तवान है ?
- (४) लोक अनन्त है ?
- (५) जीव और शरीर एक है ?
- (६) जीव और शरीर भिन्न है ?
- (७) मरने के बाद तथागत होते हैं ?
- (८) मरने के बाद तथागत नहीं होते ?
- (९) मरने के बाद तथागत होते भी हैं और नहीं भी होते ?
- (१०) मरने के बाद तथागत न-होते हैं और न-नहीं होते ?

—मज्झिमनिकाय चूलमालुक्ख सुत्त ६३

प्रदेश है और अलोकाकाश के अनन्त प्रदेश है । लोक चौदह रज्जू-परिमाण-परिमित है, पर अलोक के लिए ऐसा कोई विधान नहीं किया जा सकता । भगवती मे आर्य स्कन्दक के प्रश्न के उत्तर मे भगवान ने कहा—लोक, द्रव्य की अपेक्षा से सान्त है क्योंकि वह सख्या मे एक है । क्षेत्र की दृष्टि से लोक सान्त है, क्योंकि सकल आकाश मे से कुछ ही भाग लोक है । काल की दृष्टि से लोक अनन्त है, शाश्वत है, क्योंकि ऐसा कोई काल नहीं, जिसमे लोक का अस्तित्व न हो और भाव अर्थात् पर्यायो की अपेक्षा से लोक अनन्त है क्योंकि लोक द्रव्य की पर्याय अनन्त है ।<sup>१</sup>

महान् वैज्ञानिक अलबर्ट आइन्स्टीन ने जो लोक-अलोक का स्वरूप चित्रित किया है वह जैनदृष्टि से मिलता हुआ है । वे लिखते हैं—‘लोक परिमित है । लोक के परे अलोक अपरिमित है । लोक के परिमित होने का कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोक के बाहर नहीं जा सकती । लोक के बाहर उस शक्ति का अभाव है, जो गति मे सहायक होता है ।’

### लोक और अलोक का संस्थान

लोक नीचे विस्तृत है, मध्य मे सकरा है और ऊपर-ऊपर मृदगाकार है । तीन शराबो मे से एक शराब ओघा, दूसरा सीधा, और तीसरा उसके ऊपर ओघा रखने से जो आकार बनता है वह आकार त्रिशरावसपुट आकार कहलाता है । वही आकार लोक का है । दूसरे शब्दो मे लोक का आकार सुप्रतिष्ठक संस्थान भी कहा है । अलोक का आकार मध्य मे पोल वाले गोले के सदृश है । अलोक का कोई भी विभाग नहीं है वह एकाकार है । लोकाकाश तीन विभागो मे विभक्त है—ऊर्ध्व लोक, मध्य लोक और अधोलोक ।<sup>२</sup> तीनों लोको की लम्बाई चौदह रज्जू है । ऊर्ध्व लोक सात रज्जू से कुछ न्यून है । मध्य लोक अठारहसौ योजन प्रमाण है और अधोलोक सात रज्जू से कुछ अधिक है ।

आकाश एक अखण्ड द्रव्य होने पर भी धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय के कारण लोक और अलोक इस रूप मे दो भागो मे विभक्त हो जाता है । वैसे ही धर्मास्तिकाय-अधर्मास्तिकाय के द्वारा लोकाकाश के भी, जो ऊर्ध्व, मध्य,

१ भगवती २।१।६०

२ भगवती ११।१०

लिए उसे देवलोक, ब्रह्मलोक, यक्षलोक और स्वर्गलोक भी कहते हैं।<sup>१</sup> अन्तिम देवलोक का नाम सर्वार्थसिद्ध है। उससे वारह योजन ऊपर एक सिद्ध-शिला है। यह सिद्ध-शिला ४५ लाख योजन लम्बी और इतनी ही चौड़ी है, इसकी परिधि कुछ अधिक तीन गुनी है। मध्य भाग में इसकी मोटाई आठ योजन है।<sup>२</sup> जो क्रमशः चारों ओर से कृश होती हुई अन्त में मक्खी के पर से भी अधिक कृश हो गई है। इसका आकार खोले हुए छत्र के समान है। गन्ध, अक-रत्न और कुन्द पुष्प के समान स्वभावतः सफेद, निर्मल, कल्याणकारिणी एवं स्वर्णमयी होने से इसे 'सीता' नाम से भी अभिहित किया है। इसे 'ईषत्प्राग्भारा' नाम से भी उल्लिखित किया गया है। इससे एक योजन प्रमाण ऊपर वाले क्षेत्र को लोकान्तभाग कहा है क्योंकि उसके पश्चात् लोक की सीमा समाप्त हो जाती है। इस योजन-प्रमाण लोकान्त भाग के ऊपरी क्रोश के छठे भाग में मुक्त आत्माओं का निवास माना गया है।<sup>३</sup> उत्तराध्ययन में लोकान्त को लोकाग्र भी कहा है।<sup>४</sup>

देव एक विशेष प्रकार की शय्या पर जन्म लेते हैं। वे गर्भज नहीं, उनकी अकाल मृत्यु भी नहीं होती। उनमें अद्भुत पराक्रम होता है। देवों के चार प्रकार हैं—भवनपति, व्यन्तर, ज्योतिष्क और वैमानिक। जिन स्वर्गों में इन्द्र सामानिक आदि पद होते हैं वे कल्प के नाम से विश्रुत हैं और कल्पों में उत्पन्न देव कल्पोत्पन्न कहलाते हैं। कल्पों के ऊपर के देव कल्पातीत कहलाते हैं। वहाँ पर देवों में किसी भी प्रकार की अममानता नहीं होती। वे सभी इन्द्रवत् होने से अहमिन्द्र भी कहलाते हैं। किन्ती निमित्त में मानव लोक में आने का प्रसंग उपस्थित होने पर कल्पोत्पन्न देव ही आने हैं, कल्पातीत देव नहीं। भवनवामी में लेकर ऐशान कल्प तक वे देव वामनात्मक गुण-भोग मानवों की भाँति करते हैं। मन्त्रुमार व माहेन्द्र कल्प के देवगण देवियों के गाय शरीर का मात्र स्पर्श कर काम मुक्त प्राप्त करते हैं। अथ

और लान्तक कल्पो के देव, देवियों की मुन्दरता को ही देखकर अपनी वामना की पूति करते हैं। महायुक्र, महस्त्रार कल्पो के देव सिर्फ देवियों का मधुर गान सुनकर ही अपनी वामना को तृप्त करते हैं। आनन प्राणत, आरण और अच्युत कल्पो के देवगण मात्र देवियों को स्मरण करके ही अपनी कामेच्छा को शान्त करते हैं। शेष देव काम वामना में रहित होते हैं। लौकान्तिक देव भी विषय-रति से रहित होने के कारण देवपि कहलाते हैं।

### मध्य-लोक

मध्य लोक १००० योजन प्रमाण है। उत्तराध्ययन में मध्य लोक को तिर्यक् लोक भी कहा है।<sup>१</sup> इस लोक में अमख्यात द्वीप और समुद्र परस्पर एक-दूसरे को घेरे हुए हैं। इतने विशाल क्षेत्र में केवल अढाई-द्वीपो में ही मानव का निवास माना गया है।<sup>२</sup> अढाई-द्वीप को ममय क्षेत्र भी कहा गया है।<sup>३</sup> उन अढाई-द्वीपो की रचना एक सदृश है, अन्तर इतना ही है कि इनका क्षेत्र क्रमशः दुगुना-दुगुना हो जाता है। पुष्कर-द्वीप के मध्य में मानुषोत्तर पर्वत आ जाने से आधा पुष्कर द्वीप ही मनुष्य क्षेत्र में गिना गया है। जम्बू-द्वीप में सात प्रमुख क्षेत्र हैं—भरत, हैमवत, हरि, विदेह, रम्यक, हैरण्यवत और ऐरावत।<sup>४</sup> विदेह क्षेत्र में दो अन्य प्रमुख भाग हैं। जिनके नाम हैं—देवकुरु और उत्तरकुरु। घातकी खण्ड और पुष्करार्ध-द्वीप में इन सभी क्षेत्रों की दुगुनी-दुगुनी सख्या है। ये सभी क्षेत्र कर्मभूमि, अकर्मभूमि, और अन्तरद्वीप के भेद से तीन भागों में विभक्त हैं।<sup>५</sup>

जहाँ मानव कृषि, वाणिज्य, शिल्पकला आदि के द्वारा जीवनयापन करते हैं वे क्षेत्र कर्मभूमि हैं। यहाँ का मनुष्य सर्वोत्कृष्ट पुण्य और सर्वोत्कृष्ट पाप कर सकता है। भरत, ऐरावत और महाविदेह इसकी सीमा में आते हैं। जम्बू-द्वीप में एक भरत, एक ऐरावत, एक महाविदेह, घातकी खण्ड में दो भरत, दो ऐरावत और दो महाविदेह तथा पुष्करार्ध द्वीप में दो भरत, दो

१ उत्तराध्ययन ३६।५०, ३६, ५४

२ प्राङ् मानुषोत्तरान्मनुष्या ।

—तत्त्वार्थ सूत्र ३।३५

३ उत्तराध्ययन ३६।७

४ भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षा क्षेत्राणि । —तत्त्वार्थ सूत्र ३।१०  
उत्तराध्ययन ३६।१६५ —१६६

ऐरावत, दो महाविदेह । इस प्रकार ढाई-द्वीपो में कुल मिलाकर कर्मभूमि के पन्द्रह क्षेत्र हैं ।<sup>१</sup> आधुनिक विज्ञान ने जितने भूखण्ड की अन्वेषणा की है वह कर्मभूमि के जम्बूद्वीप स्थित भरतक्षेत्र का छोटा-सा भाग है । इसमें मध्यलोक और तीनों लोको के विस्तार का सहज अनुमान किया जा सकता है ।

जहाँ पर कृषि आदि कर्म किये बिना ही भोगोपभोग की सामग्री सहज उपलब्ध हो जाती है, जीवन यापन करने के लिए किसी प्रयत्न विरोध की आवश्यकता नहीं होती, वह अकर्मभूमि क्षेत्र है । भोगों की वहाँ पर प्रधानता होने से वह भोगभूमि भी कहलाती है । देवताओं के सुख के समान वहाँ भी सुख की ही प्रधानता होती है । जम्बूद्वीप में एक हैमवत, एक हरि, एक रम्यक एक हेरण्यवत, एक देवकुरु और एक उत्तरकुरु, ये छह भोगभूमि क्षेत्र हैं । इसी प्रकार धातकोखण्डद्वीप और पुष्करार्धद्वीप में हैमवतादि प्रत्येक के दो-दो क्षेत्र होने से दोनों द्वीपों के बारह-बारह क्षेत्र हैं । इस प्रकार सब मिलकर अकर्मभूमि के तीस क्षेत्र होते हैं ।

कर्मभूमि और अकर्मभूमि के प्रदेश के अतिरिक्त जो समुद्र के मध्य-वर्ती द्वीप बच जाते हैं वे अन्तरद्वीप कहलाते हैं । जम्बूद्वीप के चारों ओर फैले हुए लवण समुद्र में हिमवान् पर्वत की दाढ़ियों पर अट्टाईस अन्तरद्वीप हैं । ये अन्तरद्वीप सात चतुष्को में विद्यमान हैं । उनके क्रमशः नाम इस प्रकार हैं—

प्रथम चतुष्क—एकोरुक्, आभाषिक, लाङ्गूलिक, और वैभाणिक ।

द्वितीय चतुष्क—हयकर्ण, गजकर्ण, गोकर्ण, और शङ्कुलीकर्ण ।

तृतीय चतुष्क—आदर्शमुख, मेघमुख, हयमुख और गजमुख ।

चतुर्थ चतुष्क—अश्वमुख, हस्तिमुख, मिहमुख और व्याघ्रमुख ।

पंचम चतुष्क—अज्वकर्ण, मिहकर्ण, गजकर्ण और कर्णप्रावरण ।

षष्ठ चतुष्क—उल्कामुख, चित्रमुख, जिह्वामुख और मेघमुख ।

सप्तम चतुष्क—घनदन्त, गुटदन्त, श्रेष्ठदन्त और शुद्रदन्त ।

उसी प्रकार में शिखरी पर्वत सम्बन्धी भी अट्टाईस अन्तरद्वीप हैं । इस तरह सब मिलकर ५६ अन्तरद्वीप होते हैं । उन अन्तरद्वीपों में मनुष्यों का निवास माना गया है ।

रत्नप्रभा आदि की जितनी-जितनी मोटाई बतलाई गई है उसके ऊपर और नीचे के एक-एक हजार योजन छोड़कर शेष भाग में नारकावास है। जैसे रत्नप्रभा की १,५०,००० योजन की मोटाई में से एक हजार योजन ऊपर छोड़कर और एक हजार योजन नीचे छोड़कर शेष १,७५,००० योजन प्रमाण मध्यभाग में नारकावास है। द्वितीय आदि भूमियों के भी ऊपरी और निचले एक-एक हजार योजन को छोड़कर मध्य भाग में नारकावास समझना चाहिए।

इन नरको में रहने वाले जीव नारक कहलाते हैं, ज्यों-ज्यों नीचे की ओर बढ़ते हैं त्यों-त्यों नारक जीवों में कुरूपता, भयानकता आदि विकृतियाँ बढ़ती जाती हैं। वहाँ पर अतिताप है, अतिशीत है। वे कार्य तो वहाँ पर ऐसा करना चाहते हैं जिससे सुख की उपलब्धि हो पर उन्हें दुःख ही मिलता है। वे जब एक-दूसरे को देखते हैं, तब उनमें क्रोधाग्नि भड़क उठती है। पूर्व जीवन के वैर को स्मरण कर कुत्ते और बिल्ली के समान एक-दूसरे को नोचने के लिए झपट पड़ते हैं। अपने ही द्वारा बनाये हुए शस्त्रास्त्रों से या हाथ-पैर, दाँतो से एक-दूसरे को आहत कर टुकड़े-टुकड़े कर देते हैं। उनका शरीर वैक्रिय होता है। वह पारे के समान पूर्ववत् जुड़ जाता है। नारकियों को दुष्ट देवों से भी कष्ट प्राप्त होता है, जो उन्हें गर्मगर्म शीशे का पान करवाते हैं। गर्म लोह-स्तम्भ का स्पर्श करवाते हैं और काटेदार वृक्षों पर चढ़ने और उतरने के लिए बाध्य करते हैं। वे देव परमाधार्मिक कहलाते हैं। वे प्रथम तीन भूमियों तक जाते हैं। ये असुर भी कहलाते हैं। जिनका स्वभाव अत्यन्त क्रूर होता है और सदा पाप में रत रहते हैं। दूसरों को कष्ट देने में इन्हें आनन्द की अनुभूति होती है। नारकियों का जीवन काल किञ्चित् मात्र भी न्यून नहीं किया जा सकता, वे अकाल-मृत्यु से नहीं मरते।<sup>१</sup>

इस लोक की सीमा के चारों ओर असीम अलोकाकाश है। यह लोक रचना इतनी विशाल है कि आधुनिक विज्ञान इसके लघुतम अंश को भी नहीं जान सका है।<sup>२</sup>

१ तत्त्वार्थ सूत्र २।५२, ३।३-४

२ उत्तराध्ययन सूत्र एक परिशीलन, पृ—६१

### लोक-स्थिति

बृहदारण्यक उपनिषद् मे एक सम्वाद है। गार्गी ने लोक-स्थिति के सम्बन्ध मे याज्ञवल्क्य के सामने जिज्ञासा प्रस्तुत की—यह विश्व जल से ओत-प्रोत है। परन्तु जल किसमे ओत-प्रोत है ?

याज्ञवल्क्य—वायु मे।

गार्गी—वायु किसमे ओत-प्रोत है ?

याज्ञवल्क्य—अन्तरिक्ष मे, अन्तरिक्ष गन्धर्व-लोक मे, गन्धर्व-लोक आदित्य-लोक मे, आदित्य-लोक चन्द्र-लोक मे, चन्द्र-लोक नक्षत्र लोक मे, नक्षत्र-लोक देव-लोक मे, देव-लोक इन्द्र-लोक मे, इन्द्र-लोक प्रजापति-लोक मे और प्रजापति-लोक ब्रह्मलोक मे ओत-प्रोत है।

गार्गी—ब्रह्मलोक किसमे ओत-प्रोत है ?

याज्ञवल्क्य—गार्गी ! यह अति प्रश्न है तू इस प्रकार के प्रश्न मत कर नहीं तो तेरा सिर कटकर गिर पड़ेगा।<sup>१</sup>

जैन साहित्य मे इस प्रकार की बात नहीं है। भगवान महावीर से जो भी प्रश्न पूछा गया, उनका उन्होंने स्पष्ट उत्तर दिया है परन्तु कहीं पर भी इस प्रकार का भय नहीं बताया है।

भगवती मूत्र मे लोक की स्थिति कितने प्रकार की है, इस प्रश्न के उत्तर मे भगवान ने कहा—गौतम ! लोक-स्थिति आठ प्रकार की है।<sup>२</sup>

१ वायु आकाश पर ठहरी हुई है।

२ समुद्र वायु पर ठहरा हुआ है।

३ पृथ्वी समुद्र पर ठहरी हुई है।

४ त्रस-स्थावर जीव पृथ्वी पर ठहरे हुए है।

५ अजीव जीव के आश्रित है।

६ सकर्म-जीव कर्म के आश्रित है।

७ अजीव जीवों द्वारा सग्रहीत है।

८ जीव कर्म-सग्रहीत है।

विश्व के आधारभूत आकाश, वायु, जल और पृथ्वी ये चार अंग हैं। इन्हीं के आधार-आधेयभाव से विश्व की यह सम्पूर्ण व्यवस्था निर्मित

१ बृहदारण्यक उपनिषद् ३।६।१

२ भगवती १।६

हुई है। ससारी जीव और पुद्गल में आधार-आधेय भाव और सग्राह्य-सग्राहक ये दोनों भाव होते हैं। जीव आधार है और शरीर उसका आधेय है। कर्म ससारी जीव का आधार है और ससारी जीव कर्म का आधेय है। कर्म से बंधा हुआ जीव ही शरीर युक्त होता है। चलना, फिरना, बोलना और सोचना आदि सारी क्रियाएँ उसी की होती हैं।

### सृष्टिवाद

अपेक्षा दृष्टि से चिन्तन करने पर द्रव्य दृष्टि से विश्व अनादि-अनन्त है और पर्याय की दृष्टि से सादि-सान्त है। मुख्य रूप से लोक में दो द्रव्य हैं, जीव और अजीव। दोनों अनादि हैं, शाश्वत हैं। इनमें पौर्वापर्य सम्बन्ध नहीं है। प्रथम जीव उसके पश्चात् अजीव, अथवा प्रथम अजीव उसके पश्चात् जीव—ऐसा सम्बन्ध नहीं है। पर्याय की दृष्टि से विश्व में परिवर्तन होता रहता है। वह परिवर्तन स्वाभाविक और वैभाविक दो रूप का है। सभी पदार्थों में स्वाभाविक परिवर्तन निरन्तर होता रहता है किन्तु कर्म-बद्ध जीव और पुद्गल-स्कन्धों में वैभाविक परिवर्तन भी होता है।

वैदिक दर्शन में विश्व के सम्बन्ध में दो मुख्य धाराएँ हैं—अद्वैतवाद और द्वैतवाद।

अद्वैतवाद की भी सृष्टि के सम्बन्ध में (१) जडाद्वैतवाद, (२) चैतन्याद्वैतवाद (३) जड-चैतन्याद्वैतवाद, ये तीन मुख्य शाखाएँ हैं।

जडाद्वैतवाद का अभिमत है कि चेतन तत्त्व की उत्पत्ति अचेतन तत्त्व से हुई है। अनात्मवादी चार्वाक और क्रम-विकासवादी वैज्ञानिक प्रस्तुत मत का समर्थन करते हैं।

चैतन्याद्वैत का अभिमत है—सृष्टि का मूल कारण ब्रह्म है। शतपथ ब्राह्मण में कहा है—‘ब्रह्म तीनों लोको में अतीत है’ उसने सोचा—‘किस प्रकार मैं इन लोगो में पैठू?’ तब वह नाम और रूप से इन लोगो में पैठा।’

जडचैतन्याद्वैत का अभिमत है कि ससार की उत्पत्ति चेतन और अचेतन—इन दोनों गुणों में मिश्रित पदार्थ से हुई है। स्मरण रखना चाहिए जडाद्वैतवाद और चैतन्याद्वैतवाद ये दोनों इस तथ्य को नहीं मानते हैं कि कारण के अनुरूप कार्य होता है। जडाद्वैतवाद में जड से

(१) स्वाभाविक ।

(२) प्रायोगिक ।

स्वाभाविक परिवर्तन सूक्ष्म होने से चर्मचक्षुओं से दिखाई नहीं देता, किन्तु प्रायोगिक परिवर्तन स्थूल होने में दिखलाई देता है । जीव और पुद्गल के सायोगिक अवस्था से ही यह दृश्य जगत् प्रवहमान है ।

वैदिक ऋषि विश्व के सम्बन्ध में मदिग्ध रहे हैं । उनका अभिमत है कि प्रलय दशा में अमत् भी नहीं था, सत् भी नहीं था, पृथ्वी भी नहीं थी, आकाश भी नहीं था । आकाश में विद्यमान सातो भुवन भी नहीं थे ।

प्रकृति तत्त्व को कौन जानता है ? कौन उसका वर्णन करता है ? यह मृष्टि किस उपादान कारण में हुई ? किस निमित्त कारण में ये विविध मृष्टियाँ हुई हैं ? देवता लोग इन मृष्टियों के अनन्तर उत्पन्न हुए हैं । कहाँ से मृष्टि हुई यह कौन जानता है ?

ये विविध मृष्टियाँ कहाँ में हुईं, किसने मृष्टियाँ की, और किन्हीं नहीं की—ये सभी जाने वे ही जानें जो उनके स्वामी परमधाम में रहते हैं । सम्भव है वे भी सब कुछ न जानते हों ।

जैनदर्शन विश्व के सम्बन्ध में किञ्चित् मात्र भी मदिग्ध नहीं है । उसका स्पष्ट अभिमत है कि चेतन में अचेतन उत्पन्न नहीं होता और अचेतन में चेतन की मृष्टि नहीं होती । किन्तु चेतन और अचेतन ये दोनों अनादि हैं ।

है। वैसे ही प्राणी का जीवन विचार के एक क्षण तक ठहरता है। जैसे विचार का क्षण समाप्त होता है। वैसे ही प्राणी भी समाप्त हो जाता है।<sup>१</sup>

ग्रीक का महान् दार्शनिक हेराक्लिटस प्रस्तुत विचारधारा का समर्थन करता था। उसका अभिमत था कि अभेदवाद भ्रान्ति है। एक ही क्षण में पदार्थ वही है भी सही और नहीं भी है। प्रतिपल-प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है। परिवर्तन ही पदार्थ का प्राण है। पदार्थ एक क्षण ठहरता है ऐसा भी नहीं कह सकते, चूँकि पदार्थ प्रतिक्षण परिवर्तित होता रहता है। एकता या अन्वय की जो प्रतीति होती है वह इन्द्रियजन्य भ्रान्ति है। तर्क या हेतु से कभी भी व्यक्ति एकता की सिद्धि नहीं कर सकता। जो इन्द्रियों से ऊपर उठकर बुद्धि पर विश्वास रखता है वह एकता के भ्रम से सदा सर्वदा दूर रहता है। नित्यता की भ्रान्ति होना इन्द्रियों की देन है। तर्क के सहारे ही हम परिवर्तन या अनित्यता तक पहुँच सकते हैं।<sup>२</sup> ह्यूम ने एकता को समानता बताकर अन्वय और अभेद का खण्डन किया है। उसका मन्तव्य है कि—मैं अपनी आत्मा को कभी भी नहीं पकड़ सकता। जब कभी भी मैं ऐसा करने का प्रयास करता हूँ तो अमुक अनुभव ही मेरे हाथ लगता है।<sup>३</sup> विलियम जेम्स ने कहा—कि चलता हुआ विचार स्वयं ही विचारक है।<sup>४</sup> बर्गसाँ के शब्दों में कहा जाय तो प्रत्येक वस्तु एक विशिष्ट प्रवाह की अभिव्यक्ति मात्र है।<sup>५</sup>

पाश्चात्य और पौराण्य दर्शन के भेदवाद के उपर्युक्त उद्धरणों के प्रकाश में यह स्पष्ट होता है कि एकता जैसी कोई वस्तु नहीं है। सभी कुछ परिवर्तनशील और प्रवाहशील है। एकता की प्रतीति केवल भ्रान्ति है। वस्तुतः क्षणिकता ही सत्य है। यही क्षणिकता प्रवाह, परिवर्तन, अनित्यता और भेद का सूचक है।

१ विशुद्धिमग्नो ८।

२ The illusion of permanence is ascribed to the senses it is by reason that we arise to the knowledge of the law of becoming

३ I never can catch 'myself' whenever I try I stumble on this or that perception

४ The passing thought itself is the thinker

५ Everything is the Manifestation of the flow of Elan

तृतीय मत भेद और अभेद दोनों का समर्थन करता है। भेद और अभेद ये दोनों स्वतन्त्र हैं, सत् है। न्याय और वैशेषिक दर्शन ने सामान्य और विशेष नाम से दो भिन्न-भिन्न पदार्थ माने हैं। वे दोनों पदार्थ स्वतन्त्र हैं और एक-दूसरे से बिल्कुल भिन्न हैं। किसी सम्बन्ध विशेष के आधार पर सामान्य और विशेष परस्पर मिल जाते हैं। सामान्य एकता का सूचन करता है तो विशेष भेद का सूचन करता है। वस्तु में भेद और अभेद, विशेष और सामान्य के कारण होते हैं। एकता की प्रतीति का मूल कारण अभेद है, जैसे सभी गायों में गोत्व सामान्य रहता है अतः सभी में 'गो' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति होती है। प्रस्तुत प्रतीति एकता की प्रतीति है। वैसे ही व्यक्तिगत रूप से सभी गायें पृथक् ही प्रतीत होती हैं। सभी का अपना स्वतन्त्र व्यक्तित्व है। जाति और व्यक्ति के सम्बन्ध से ही भेद और अभेद की प्रतीति होती है। समवाय सम्बन्ध से एक-दूसरे से बिल्कुल भिन्न होने पर परस्पर मिले हुए प्रतीत होते हैं। इस प्रकार भेद और अभेद मानने वाला मत दोनों को सम्बन्ध विशेष से मिला देता है, परन्तु वह दोनों को अलग मानता है। यद्यपि जाति और व्यक्ति कभी भिन्न-भिन्न उपलब्ध नहीं होते, चूँकि वे अयुतसिद्ध हैं,<sup>१</sup> तथापि वे स्वतन्त्र हैं और एक-दूसरे से बिल्कुल भिन्न हैं।

चतुर्थ मत है—भेद-विशिष्ट-अभेद का। इसके दो भेद हैं। प्रथम मत में अभेद प्रधान होता है और भेद गौण होता है। जैसे रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद में अचित्, चित् और ईश्वर ये तीन तत्त्व अन्तिम और वास्तविक हैं। ये तीन तत्त्व 'तत्त्वत्रय' के नाम से भी विश्रुत हैं। तीनों तत्त्व समान हैं। सत् और वास्तविक है तथापि अचित् और चित् ये दोनों ईश्वराश्रित हैं। वे यद्यपि अपने आप में द्रव्य हैं तथापि ईश्वर से सम्बन्धित होने से उसके गुण हो जाते हैं। वे ईश्वर के शरीर कहे जाते हैं और ईश्वर उनकी आत्मा हैं। इस प्रकार ईश्वर चिदाचिद्विशिष्ट है। चित् और अचित् ये ईश्वर के शरीर का निर्माण करते हैं और तदाश्रित हैं।<sup>२</sup> इसके अनुसार भेद की सत्ता तो रहती है परन्तु अभेदाश्रित होकर। अभेद की

१ अयुतसिद्धानामाधारधारभूताना इह प्रत्ययहेतु सम्बन्ध स समवाय ।

—स्याद्वादमजरी, का० ७

२ सर्वं परमपुरुषेण सर्वात्मना

—श्री भाष्य २।१।६, रामानुज

भी वस्तु सामान्य और विशेष के बिना उपलब्ध नहीं होता। द्रव्य सामान्य और विशेष दोनों का समन्वय है। इन दोनों रूपों के अभाव में कोई भी वस्तु उपलब्ध नहीं हो सकती।<sup>१</sup>

जैनदर्शन ने भेदाभेदवाद के रूप में वस्तु के वास्तविक रूप को ग्रहण किया है। यह भेदाभेद दृष्टि अनेकान्त दृष्टि का एक तरह से कारण है। दो परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले गुणों को एक ही वस्तु में एक साथ मानना भेदाभेदवाद का अर्थ है। भेद और अभेद की एक स्थान पर अवस्थिति वस्तु के रूप को नष्ट नहीं करती अपितु अधिक निखारती है। भेद और अभेद कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न है। द्रव्य अभेदमूलक है और पर्याय भेदमूलक है, अतः द्रव्य और अभेद एक है तथा पर्याय और भेद एक है।<sup>२</sup>

### द्रव्य

जैनदर्शन ने विश्व का वर्गीकरण धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव इन छह द्रव्यों में किया है। काल के अतिरिक्त शेष पाँच द्रव्य अस्तिकाय हैं। अस्तिकाय का अर्थ है प्रदेशों का समूह या अवयव-समुदाय। प्रत्येक द्रव्य का सबसे लघुतम परमाणु जितना भाग प्रदेश कहलाता है। उनका काय-समूह अस्तिकाय है। धर्म, अधर्म, आकाश और जीव ये चारों अविभागी द्रव्य हैं, इनका विघटन नहीं होता है। इन्हें अवयवी इस दृष्टि से कहा जाता है कि इनके परमाणु-तुल्य खण्डों की कल्पना की जाय तो वे असंख्य होते हैं। छह द्रव्यों में केवल पुद्गल ही विभागी द्रव्य है। पुद्गल का सबसे छोटा हिस्सा परमाणु कहलाता है। परमाणु का विभाग नहीं होता इसलिए वह अविभागी है। जब परमाणुओं का संयोग होता है तब स्कन्ध बनता है। जिस स्कन्ध में जितने परमाणु मिले होते हैं वह स्कन्ध उतने प्रदेशों का होता है। द्व्यणुक स्कन्ध द्विप्रदेशी यावत् अनन्ताणुक स्कन्ध अनन्त-प्रदेशी होता है। वियोजन होने पर पुनः स्कन्ध परमाणु हो जाते हैं। कोई भी स्कन्ध शाश्वत नहीं है। इस दृष्टि से पुद्गल द्रव्य विभागी है। सख्या की दृष्टि से जीव अनन्त है और प्रदेशों की दृष्टि से प्रत्येक जीव के असंख्यात प्रदेश हैं। धर्म, अधर्म और लोकाकाश

1 A Critical History of Greek Philosophy

२ जैनधर्म और दर्शन—डा० मोहनलाल मेहता के आधार से।

“गुण और पर्याय वाला द्रव्य है।” इसमें उत्पाद और व्यय के स्थान पर पर्याय शब्द का प्रयोग हुआ है और ध्रौव्य के स्थान पर गुण शब्द का प्रयोग हुआ है। उत्पाद और व्यय ये परिवर्तन के सूचक हैं और ध्रौव्य नित्यता का सूचन करता है। किसी भी वस्तु के दो रूप होते हैं, एकता और अनेकता, नित्यता और अनित्यता, स्थायित्व और अस्थायित्व, सदृशता और विसदृशता। इनमें से प्रथम ध्रौव्य को बताता है और दूसरा उत्पाद और व्यय को। वस्तु के स्थायित्व में स्थिरता रहती है और अस्थायी में पहले की पर्याय का नाश होता है और दूसरी पर्याय की उत्पत्ति होती है। वस्तु की उत्पत्ति और विनाश में जो एक प्रकार की स्थिरता है, जिसका कभी नाश भी नहीं होता और जो कभी उत्पन्न भी नहीं होती वह एकरूपता ही ध्रौव्य है। इसे ही उमास्वाति ने ‘तद्भावाव्यय’ कहा है।<sup>१</sup> यह नित्य का लक्षण है। आचार्य कुन्दकुन्द ने द्रव्य की परिभाषा इस प्रकार की है ‘जो अपरित्यक्त स्वभाव वाला है, उत्पाद, व्यय, और ध्रौव्ययुक्त है, गुण और पर्याय युक्त है वही द्रव्य है।’<sup>२</sup> एक ही गाथा में तत्त्वार्थ सूत्र के उपर्युक्त तीनों सूत्रों का सार आ गया है। पञ्चास्तिकाय में सत्ता का लक्षण इसी प्रकार प्रतिपादित किया गया है।<sup>३</sup> इस तरह जैनदर्शन में सत् एकान्त रूप से नित्य अथवा अनित्य नहीं माना गया है। उसे कथञ्चित् नित्य और कथञ्चित् अनित्य कहा है। वह गुण की दृष्टि से नित्य है और पर्याय की दृष्टि से अनित्य है। न्याय-वैशेषिक आदि वैदिकदर्शनो के समान कूटस्थ नित्य माने तो परिवर्तन और बौद्धदर्शन के समान सर्वथा अनित्य माने तो उसमें किञ्चित् भी एकरूपता नहीं आ सकती। ऐसी स्थिति में वस्तु को नित्य और अनित्य उभयात्मक मानना ही अधिक युक्तियुक्त है। इससे यह फलित होता है कि कोई भी वस्तु न सर्वथा नित्य है और न सर्वथा

१ तत्त्वार्थसूत्र ५।३७

२ तत्त्वार्थसूत्र ५।३०

३ अपरिच्यत्तसहावेणुप्पादव्ययधुवत्तसजुत्त ।

गुणव च सपज्जाय, ज त बव्व ति बुज्जति ॥

—प्रवचनसार २।३

४ सत्ता सव्वपयत्था, सविस्सरूपा अणतपज्जाया ।

भगुप्पादधुवत्ता, सप्पडिवक्खा हवदि एक्का ॥

—पञ्चास्तिकायसार, भा० ८

भी रहेंगे। उनमें न कोई न्यून हो सकता है और न कोई बढ ही सकता है। सभी द्रव्य अपनी-अपनी सत्ता की परिधि में उत्पन्न और विनष्ट होते रहते हैं।

सांख्य दर्शन नित्यानित्यत्ववाद को मानता है। उसका मन्तव्य है कि पुरुष नित्य है और प्रकृति परिणामी नित्य है। नैयायिक और वैशेषिकदर्शन परमाणु, आत्मा आदि को नित्य मानते हैं और घट-पट आदि को अनित्य। समूह की अपेक्षा से ये भी परिणामी नित्यत्ववाद को मानते हैं किन्तु जैन-दर्शन की भाँति द्रव्य-मात्र को परिणामी नित्य नहीं मानते। आचार्य पत-जलि, कुमारिलभट्ट, पार्थसारमिश्र आदि ने परिणामी नित्यत्ववाद को स्पष्ट सिद्धान्त के रूप में नहीं माना है तथापि प्रकारान्तर से उसका सम-र्थन किया है।<sup>१</sup>

### द्रव्य और पर्याय

द्रव्य शब्द अनेकार्थक है। उनमें से सत् तत्त्व, या पदार्थ-परक अर्थ पर हम कुछ चिन्तन कर चुके हैं। सामान्य के लिए भी द्रव्य शब्द का प्रयोग हुआ है और विवेक के लिए पर्याय शब्द का प्रयोग हुआ है।

सामान्य दो प्रकार का है—तिर्यक्-सामान्य और ऊर्ध्वता-सामान्य। तिर्यक् सामान्य का अर्थ है—एक ही काल में स्थित अनेक देशों में रहने वाले अनेक पदार्थों में समानता की अनुभूति होना। जीव और अजीव इन दोनों में रहने वाला सत्त्व, जीव के ससारी और सिद्ध इन दो भेदों में रहने वाला जीवत्व अथवा ससारी के एकेन्द्रिय से पचेन्द्रिय तक पाँच भेदों में रहा हुआ ससारी जीवत्व आदि तिर्यक्-सामान्य है।

१ (क) द्रव्य नित्यमाकृतिरनित्या। सुवर्णं कदाचिदाकृत्या युक्तं। पिण्डो भवति, पिण्डाकृतिमुपमृद्य रुचका क्रियन्ते, रुचकाकृतिमुपमृद्य कटका क्रियन्ते, कटकाकृतिमुपमृद्य स्वस्तिका क्रियन्ते। पुनरावृत सुवर्णं पिण्ड। आकृतिरनित्या चान्या च भवति, द्रव्य पुनस्तदेव। आकृत्युपभेदेन द्रव्यमेवावशिष्यते।  
—पातञ्जल योगदर्शन

(ख) वर्धमानकभगे च रुचक क्रियते यदा।  
तदापूर्वायिन शोक प्राप्तिश्चाप्युत्तरायिन ॥  
हेमायिनस्तु माध्यस्थ तम्माद्वस्तु त्रयात्मकम्।  
नोत्पादस्थितिभगानामभावे स्थान्मतित्रयम् ॥  
न नाशेन विना शोको, नोत्पादेन विना सुखम्।  
स्थित्या विना न माध्यस्थ्य, तेन मामान्यनित्यता ॥

ऊर्ध्वता-सामान्य का अर्थ है—जब कालकृत विविध अवस्थाओं में किसी विशेष द्रव्य का एकत्व या अन्वय विवक्षित हो, या एक विशेष पदार्थ की अनेक अवस्थाओं की एक एकता या ध्रौव्य अपेक्षित हो, वह एकत्व या ध्रौव्य सूचक अक्ष। जैसे जीव द्रव्यार्थिक दृष्टि से शाश्वत है,<sup>१</sup> तब जीव द्रव्य का अर्थ ऊर्ध्वता-सामान्य से है। जब यह कहा जाय कि अव्युच्छित्ति नय की दृष्टि से नारक शाश्वत है,<sup>२</sup> तब अव्युच्छित्ति नय का विषय जीव ऊर्ध्वता सामान्य से विवक्षित है। इस भाँति जब किसी भी जीव विशेष या अन्य पदार्थ विशेष की अनेक अवस्थाओं का वर्णन करते हैं तब एकत्व या अन्वयसूचक पद ऊर्ध्वता सामान्य की दृष्टि से प्रयोग किया जाता है।

जिज्ञासु ने भगवान महावीर से प्रश्न किया—भगवन् ! जीवपर्याय कितने हैं ? भगवान ने कहा जीवपर्याय अनन्त हैं। पुनः प्रश्न किया—भगवन् ! वह कैसे ? भगवान ने पुनः उत्तर देते हुए कहा—असख्यात नारक है। असख्यात असुरकुमार है यावत् असख्यात् स्तनितकुमार हैं। असख्यात पृथ्वीकाय है यावत् असख्यात वायुकाय है। अनन्त वनस्पतिकाय है। असख्यात् द्वीन्द्रिय है, यावत् असख्यात मनुष्य है। असख्यात वाणव्यतर है, यावत् अनन्त सिद्ध है। यही कारण है कि जीवपर्याय अनन्त है।<sup>३</sup> प्रस्तुत सवाद में जो पर्याय विवक्षित है वह तिर्यक् विशेष की दृष्टि से है। चूँकि ये पर्याय अनेक देशों में रहने वाले विभिन्न जीवों से सम्बन्धित हैं। इनमें सम्पूर्ण जीवों का समावेश हो जाता है, इसलिए अनेक जीवाश्रित पर्याय होने से यह तिर्यक् सामान्य पर्याय है।

अनेक कालों में एक ही द्रव्य की अर्थात् ऊर्ध्वता-सामान्य की जो विभिन्न अवस्थाएँ हैं—जो अनेक विशेष पर्याय हैं वे ऊर्ध्वता-सामान्य पर्याय हैं। ऊर्ध्वता-विशेष की दृष्टि से चिन्तन करने पर विशेष का आधार अन्य हो जाता है। यदि यह कहा जाय कि हर एक जीव की अनन्त पर्याय हैं और किसी जीव विशेष के सम्बन्ध में चिन्तन करे तो हमारा दृष्टिकोण ऊर्ध्वता-विशेष को विषय करता है, जैसे एक नारकीय जीव को ले। उसके अनन्त पर्याय होते हैं। जीव-सामान्य के अनन्त पर्यायों का कथन तिर्यक्

१ भगवती सूत्र ७।२।२७३

२ भगवती सूत्र ७।३।२७६

३ भगवती सूत्र २५।५

सामान्याश्रित की दृष्टि से है किन्तु विशेष नारकादि के अनन्त पर्यायो का कथन ऊर्ध्वता सामान्याश्रित पर्यायो की दृष्टि से है। एक नारक विशेष के अनन्त पर्याय किस प्रकार हो सकते हैं, इसका समाधान प्रज्ञापना में इस प्रकार दिया गया है—

एक नारक अन्य नारक से द्रव्य की दृष्टि से तुल्य है। अवगाहना की दृष्टि से स्यात् चतु स्थान हीन, स्यात् तुल्य, स्यात् चतु स्थान से अधिक है। स्थिति की दृष्टि से अवगाहना के समान है किन्तु श्यामवर्ण पर्याय की अपेक्षा से स्यात् षट्स्थान हीन, स्यात् तुल्य, स्यात् षट्स्थान अधिक है। इसी भाँति अन्य वर्ण-पर्याय, दोनो गन्ध-पर्याय, पाँचो रस-पर्याय, आठो स्पर्श-पर्याय, मतिज्ञान, मति अज्ञान-पर्याय, श्रुतज्ञान और श्रुत अज्ञान-पर्याय, अवधिज्ञान और विभगज्ञान-पर्याय, चक्षुदर्शन-पर्याय, अचक्षुदर्शन-पर्याय, अवधिदर्शनपर्याय—इन सभी पर्यायो की दृष्टि से स्यात् षट्स्थान पतित हीन है, स्यात् तुल्य है, स्यात् षट्स्थानपतित अधिक है, एतदर्थ नारक के अनन्त पर्याय कहे जाते हैं।<sup>१</sup> द्रव्य दृष्टि से प्रत्येक नारक सदृश है। प्रत्येक आत्मा के प्रदेश असंख्यात है। शारीरिक दृष्टि से एक नारक से दूसरा नारक समान भी हो सकता है, लघु भी हो सकता है और बड़ा भी हो सकता है। यह शरीर की असमानता असंख्यात प्रकार की हो सकती है। सब से लघुतम अवगाहना अगुल के असंख्यातवे भाग के बराबर होती है। क्रमशः एक-एक भाग के बढ़ने से ५०० धनुष्यप्रमाण पहुँचती है। इसके मध्य के जो प्रकार हैं वे असंख्यात हैं, इसलिए अवगाहना की दृष्टि से नारक के असंख्यात प्रकार हो सकते हैं। आयु के सम्बन्ध में भी यही बात है। नारक के जो अनन्त पर्याय कहे गये हैं, वह शरीर और आत्मा को कथञ्चित् अभिन्न मानकर वर्ण, रस, गन्ध और स्पर्श को भी नारक के पर्यायमानकर चिन्तन किया जाय तो नारक के अनन्त पर्याय हो सकते हैं। जैसे हम किसी एक वर्ण को ले और कोई भाग एक गुण श्याम हो, कोई द्विगुण श्याम हो, कोई त्रिगुण श्याम हो, इस प्रकार यदि अनन्त गुणश्याम हो तो वर्ण के अनन्त पर्याय स्वतः सिद्ध हो सकने हैं। इसी प्रकार गन्ध, रस और स्पर्श के सम्बन्ध में भी। जैसे यह भौतिक और पौद्गलिक गुणों के सम्बन्ध में कहा गया वैसे ही आत्म-गुणों के सम्बन्ध में भी कह सकते हैं। ये सारे भेद अकेले नारक में कालभेद

से घटित हो सकते हैं। ऊर्ध्वता-सामान्याश्रित पर्याय का मूल आधार काल भेद है। एक जीव कालभेद से अनेकानेक पर्यायों को धारण करता है। ये पर्याय ऊर्ध्वता-सामान्याश्रित विशेष हैं।

भगवती और प्रज्ञापनासूत्र में द्रव्य के ऊर्ध्वता सामान्याश्रित पर्यायों को परिणाम भी कहा है। विशेष और पर्याय ये दोनों द्रव्य की पर्याय हैं चूँकि दोनों में परिवर्तन होता है। परिणाम में कालभेद की मुख्यता रहती है और विशेष में देश भेद की। जो कारा की दृष्टि से परिणाम है वे ही देश की दृष्टि से विशेष है। उस तरह पर्याय, विशेष, परिणाम, उत्पाद और व्यय ये सभी प्रायः एक ही अर्थ के वाचक हैं। द्रव्य विशेष की विविध अवस्थाओं में इन सभी शब्दों का समावेश हो जाता है।

प्रश्न—द्रव्य और पर्याय भिन्न है या अभिन्न है ?

उत्तर—आगम साहित्य में कहीं पर द्रव्य को पर्याय से भिन्न माना है तो कहीं पर द्रव्य से पर्याय को अभिन्न माना है। भगवतीसूत्र में कहा है कि 'अस्थिर पर्याय नष्ट होने पर भी द्रव्य स्थिर रहता है' इस उत्तर में स्पष्ट रूप से भेद दृष्टि झलक रही है। यदि द्रव्य और पर्याय का सर्वथा अभेद होता तो पर्याय के नष्ट होते ही द्रव्य खत ही नष्ट हो जाता। इसका तात्पर्य यह है कि पर्याय ही द्रव्य नहीं है। द्रव्य और पर्याय कथंचित् भिन्न भी है। द्रव्य की पर्याय प्रतिक्षण परिवर्तित होने पर भी द्रव्य अपने आपमें नहीं बदलता। द्रव्य का गुण कदापि नष्ट नहीं होता, भरो ही उसकी अवस्थाएँ उत्पन्न हो या नष्ट हो।

भगवान् पार्ष्व के शिष्यों के अन्तर्मानस में यह विचार घूम रहा था कि भगवान् महावीर के शिष्य सामायिक के अर्थ को नहीं जानते हैं। श्रवण भगवान् महावीर ने कहा—'आत्मा ही सामायिक है और आत्मा ही सामायिक का अर्थ है।' यहाँ पर आत्मा एक द्रव्य है और सामायिक आत्मा की अवस्था विशेष है, पर्याय है। आत्मा को सामायिक से भिन्न नहीं माना है। यह द्रव्य और पर्याय की अभेद दृष्टि है। यह कथन अपेक्षायुक्त है। किसी अपेक्षा से आत्मा और सामायिक ये दोनों एक हैं। सामायिक आत्मा की पर्याय है। इसलिए आत्मा सामायिक से अभिन्न है। दृष्टि-भेद से द्रव्य और पर्याय के भेद और अभेद की विवक्षा करना भगवान् महावीर को दृष्ट था।

भगवती<sup>१</sup>, स्थानाङ्ग<sup>२</sup> आदि में आत्मा के निम्न आठ भेद बताये हैं।—  
 द्रव्यात्मा, कषायात्मा, योगात्मा, उपयोगात्मा, ज्ञानात्मा, दर्शनात्मा, चारि-  
 त्मा और वीर्यात्मा । ये भेद द्रव्य और पर्याय दोनों दृष्टियों से किये गये  
 हैं । द्रव्यात्मा का जो वर्णन किया गया है वह द्रव्य दृष्टि से है और शेष सात  
 पर्याय दृष्टि से हैं । द्रव्य और पर्याय दोनों परस्पर एक-दूसरे से मिले हुए हैं ।  
 एक के बिना दूसरे की स्थिति संभव नहीं है । द्रव्यरहित पर्याय की उप-  
 लब्धि जैसे असंभव है वैसे ही पर्यायरहित द्रव्य की उपलब्धि भी संभव नहीं  
 है । जहाँ द्रव्य होगा वहाँ पर्याय अवश्य होगा ।<sup>३</sup>

□

---

१ भगवती १२।१०।४६६

२ स्थानाङ्ग ८

३ जैनधर्म और दर्शन—डा० मोहनलाल मेहता पृ० १२३-१२६

## □ जैनदर्शन की रीढ़ : तत्त्ववाद

- तत्त्व की महत्ता
- तत्त्व की परिभाषा
- तत्त्वों की सरया
- तत्त्वों का क्रम
- संक्षेप और विस्तार
- अध्यात्मदृष्टि से वर्गीकरण
- रूपी और अरूपी
- जीव और अजीव
- द्रव्यदृष्टि से विभाग
- द्रव्य और भाव

## जनदर्शन की रीढ़ . तत्त्ववाद

### तत्त्व की महत्ता

भारतीय साहित्य में तत्त्व के सम्बन्ध में गहराई से अनुशीलन-परिशीलन किया गया है। 'तत्' शब्द से 'तत्त्व' शब्द बना है। संस्कृत भाषा में तत् शब्द सर्वनाम है। सर्वनाम शब्द सामान्य अर्थ के वाचक होते हैं। तत् शब्द से भाव अर्थ में 'त्व' प्रत्यय लगकर 'तत्त्व' शब्द बना है, जिसका अर्थ होता है उसका भाव—'तस्य भाव तत्त्वम्'। अतः वस्तु के स्वरूप को और स्वरूप भूत वस्तु को तत्त्व कहा जाता है।

दर्शन के क्षेत्र में तत्त्व शब्द गम्भीर चिन्तन को लिये हुए है। चिन्तन-मनन का प्रारम्भ तत्त्व से ही होता है। कि तत्त्वम्—तत्त्व क्या है? यही जिज्ञासा तत्त्व दर्शन का मूल है।

लौकिक दृष्टि से तत्त्व शब्द के अर्थ होते हैं—वास्तविक स्थिति, यथार्थता, सारवस्तु, सारांश। दार्शनिक चिन्तकों ने प्रस्तुत अर्थ को स्वीकार करते हुए भी परमार्थ, द्रव्य स्वभाव, पर-अपर, व्येय, शुद्ध, परम के लिए भी तत्त्व शब्द का प्रयोग किया है।<sup>१</sup> वेदों में परमात्मा तथा ब्रह्म के लिए तत्त्व शब्द का उपयोग किया गया है। सांख्यमत में जगत् के मूल कारण के रूप में तत्त्व शब्द का प्रयोग हुआ है।

सभी दर्शनों ने अपनी-अपनी दृष्टि से तत्त्वों का निरूपण किया है। सभी का यह मन्तव्य है कि जीवन में तत्त्वों का महत्वपूर्ण स्थान है। जीवन और तत्त्व ये एक-दूसरे से सम्बन्धित हैं। तत्त्व से जीवन को पृथक् नहीं किया जा सकता और तत्त्व के अभाव में जीवन गतिशील नहीं हो सकता। जीवन में से तत्त्व को पृथक् करने का अर्थ है आत्मा के अस्तित्व से इन्कार होना।

१ तत् तद् परमदृढं दन्वसहायं तदेव परमपरम् ।

धेयं सुद्धं परमं एयदृढं हुंति अमिहाणा ॥

—तत्त्व, परमार्थ, द्रव्य स्वभाव, पर-अपर, व्येय, शुद्ध, परम ये सभी शब्द एकार्थक अर्थात् पर्यायवाची हैं।

—बृहदनयचक्र ४

समस्त भारतीय दर्शन तत्त्व के आधार पर ही खड़े हुए हैं। आस्तिक-दर्शनो में से प्रत्येक दर्शन ने अपनी-अपनी परम्परा और अपनी-अपनी कल्पना के अनुसार तत्त्व-मीमासा और तत्त्व-विचार स्थिर किया है। भौतिकवादी चार्वाकदर्शन ने भी तत्त्व स्वीकार किये हैं। वह पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि ये चार तत्त्व मानता है<sup>१</sup>, आकाश को नहीं। चूँकि आकाश का ज्ञान प्रत्यक्ष से न होकर अनुमान से होता है। वैशेषिकदर्शन में मूल छह तत्त्व माने हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय, कालान्तर में इनके साथ 'अभाव' नामक सातवाँ पदार्थ भी जोड़ दिया गया है। इस तरह सात पदार्थ हैं। न्यायदर्शन ने सोलह पदार्थ माने हैं, वे ये हैं—प्रमाण, प्रमेय, सशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान। सांख्यदर्शन ने पच्चीस तत्त्व स्वीकार किये हैं। वे ये हैं—प्रकृति, महत्, अहंकार, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, पाँच तन्मात्राएँ, मन, पच महा-भूत और पुरुष। योगदर्शन सांख्यसम्मत तत्त्वों को ही स्वीकार करता है। मीमांसा-दर्शन वेदविहित कर्म को सत् और तत्त्व मानता है। वेदान्त दर्शन एकमात्र ब्रह्म को सत् मानता है और शेष सभी को असत् मानता है। बौद्धदर्शन ने चार आर्य सत्य स्वीकार किये हैं—(१) दुःख, (२) दुःख-समुदय (३) दुःख-निरोध, (४) दुःख-निरोध-मार्ग। जैनदर्शन में तत्त्व की व्यवस्था दो प्रकार से की गई है—षट्द्रव्य रूप में तथा सप्त-तत्त्व या नव पदार्थ के रूप में। (द्रव्य, तत्त्व और पदार्थ इन तीनों का एक ही अर्थ है।)

### तत्त्व की परिभाषा

जैनदर्शन में विभिन्न स्थलों पर और विभिन्न प्रसंगों पर सत्, सत्त्व, तत्त्व, तत्त्वार्थ, अर्थ, पदार्थ और द्रव्य—इन शब्दों का प्रयोग एक ही अर्थ में किया गया है। अतः ये शब्द एक दूसरे के पर्यायवाची रहे हैं। आचार्य उमास्वाति ने अपने तत्त्वार्थ-सूत्र में तत्त्वार्थ, सत् और द्रव्य शब्द का प्रयोग तत्त्व अर्थ में किया है अतः जैनदर्शन में जो तत्त्व है वह सत् है और जो सत् है वह द्रव्य है। केवल शब्दों में अन्तर है, भावों में कोई अन्तर नहीं है। आचार्य नेमिचन्द्र ने कहा है—द्रव्य के दो भेद हैं—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। शेष सम्पूर्ण ससार इन दोनों का ही प्रपञ्च है, विस्तार है।

१ पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि ।

सत् क्या है ? इस प्रश्न का उत्तर बौद्धदर्शन इस प्रकार देता है—‘यत् क्षणिक तत् सत्’—इस विश्व में जो कुछ है वह सब क्षणिक है। बौद्ध दृष्टि से जो क्षणिक है वही सत् है, वही सत्य है। इसके विपरीत वेदान्तदर्शन का अभिमत है कि जो अप्रच्युत, अनुत्पन्न, स्थिर एवं एकरूप है वही सत् है, शेष सभी कुछ मिथ्या है। बौद्धदर्शन इस प्रकार एकान्त क्षणिक-वादी है और वेदान्तदर्शन एकान्त नित्यतावादी है। दोनों दो किनारों पर खड़े हैं। जैनदर्शन इन दोनों एकान्तवादों को अस्वीकार करता है। वह परिणामि-नित्यवाद को मानता है। सत् क्या है ? इस प्रश्न के उत्तर में जैनदर्शन का यह स्पष्ट अभिमत है कि जो उत्पाद-व्यय और ध्रौव्य-युक्त है वही सत् है, सत्य है, तत्त्व है और द्रव्य है। उत्पाद और व्यय के अभाव में ध्रौव्य कदापि नहीं रह सकता और ध्रौव्य के अभाव में उत्पाद और व्यय नहीं रहते। एक वस्तु में एक समय में उत्पाद भी हो रहा है, व्यय भी हो रहा है और ध्रुवत्व भी रहता है। विश्व की प्रत्येक वस्तु द्रव्य-दृष्टि से नित्य है, पर्यायदृष्टि से अनित्य है, इसलिए तत्त्व रूप से परिणामि-नित्य है किन्तु वह एकान्त नित्य और अनित्य नहीं है। हमें यहाँ पर अन्य दर्शनों के तत्त्वों के सम्बन्ध में चिन्तन न कर केवल जैनदर्शन में व्यवहृत तत्त्वों के सम्बन्ध में ही विश्लेषण करना है।

### तत्त्वों की संख्या

तत्त्व कितने हैं ? प्रस्तुत प्रश्न का उत्तर विभिन्न ग्रन्थों ने विभिन्न रूप से दिया है। संक्षेप और विस्तार की दृष्टि से तत्त्व के प्रतिपादन की मुख्य रूप से तीन शैलियाँ हैं। एक शैली के अनुसार तत्त्व दो हैं—जीव और अजीव। दूसरी शैली के अनुसार तत्त्व सात हैं—जीव, अजीव, आस्रव, वन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष। तीसरी शैली के अनुसार तत्त्व नौ हैं—जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, वन्ध और मोक्ष। दार्शनिक ग्रन्थों में प्रथम और द्वितीय शैली मिलती है। आगमसाहित्य में तृतीय शैली उपलब्ध होती है। भगवती<sup>१</sup> प्रज्ञापना<sup>२</sup>, उत्तराख्ययन<sup>३</sup> आदि में तत्त्वों की

१ अभिगम जीवाजीवा उवलद्ध पुण्णपावा आसव सवर णिज्जर किरियाहिगरण वन्ध मोक्ख मुमला ।  
—भगवती

२ प्रज्ञापना

३ उत्तराख्ययन २८।१४

सख्या नौ बताई गई है किन्तु स्थानाङ्ग<sup>१</sup> आदि में दो राशि का भी उल्लेख है—जीव-राशि, और अजीव-राशि। आचार्य नेमिचन्द्र ने अपने द्रव्यसंग्रह ग्रन्थ में इसी आधार पर तत्त्व के दो भेद किये हैं—जीव और अजीव। आचार्य उमास्वाति ने तत्त्वार्थ सूत्र में पुण्य और पाप तत्त्व को आस्रव या बन्ध तत्त्व में समावेश कर तत्त्वों की सख्या सात मानी है।<sup>२</sup> आचार्य मलय-गिरि ने भी प्रज्ञापना सूत्र की टीका में उन्हीं का अनुसरण किया है।<sup>३</sup>

### तत्त्वों का क्रम

प्रश्न उद्भूत होता है कि नव तत्त्वों में सर्व प्रथम जीव को ही क्यों स्थान दिया गया है? उत्तर है कि उक्त तत्त्वों में ज्ञाता, पुद्गल का उपभोक्ता, शुभ और अशुभ कर्म का कर्ता तथा ससार और मोक्ष के लिए योग्य प्रवृत्ति का विधाता जीव ही है। यदि जीव न हो तो पुद्गल का उपयोग क्या रहेगा? एतदर्थ ही नव तत्त्वों में जीव तत्त्व की प्रमुखता होने से उसे प्रथम स्थान दिया गया है। जीव की गति में, अवस्थिति में, अवगाहना में और उपभोग आदि में उपकारक अजीव तत्त्व है, अतः जीव के पश्चात् अजीव का उल्लेख है। जीव और पुद्गल का संयोग ही ससार है। उस ससार के आस्रव और बन्ध ये दो कारण हैं अतः अजीव के पश्चात् आस्रव और बन्ध को स्थान दिया है। ससारी आत्मा को पुण्य से सुख का वेदन और पाप से दुःख का वेदन होता है, इस दृष्टि से पुण्य और पाप का स्थान कितने ही ग्रन्थों में आस्रव और बन्ध के पूर्व रखा गया है और कितने ही ग्रन्थों में उसके बाद में रखा गया है। जीव और पुद्गल का वियोग मोक्ष है। सवर और निर्जरा उस मोक्ष का कारण हैं। कर्म की पूर्ण निर्जरा होने पर मोक्ष होता है अतः सवर, निर्जरा और मोक्ष यह क्रम रखा गया है। कितने ही ग्रन्थों में सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष यह क्रम है।

### संक्षेप और विस्तार

अधिकारी की योग्यता को देखकर ही आचार्य किसी तत्त्व का संक्षेप और विस्तार करते हैं। यदि जिज्ञासु कुशाग्रबुद्धि है तो तत्त्व का प्रतिपादन

१ स्थानाङ्ग २

२ तत्त्वार्थ सूत्र १।४

३ प्रज्ञापना वृत्ति

सक्षेप में किया जाता है और यदि जिज्ञासु मन्दबुद्धि है तो तत्त्व का कथन विस्तार से किया जाता है जिससे वह स्पष्ट रूप से समझ सके। सात तत्त्व का भी यदि सक्षेप करना चाहे तो जीव और अजीव इन दो तत्त्वों में कर सकते हैं, क्योंकि सात तत्त्व इन्हीं के संयोग और वियोग से बने हैं। आस्रव, बन्ध, पुण्य और पाप ये चारों तत्त्व संयोगी हैं। सवर, निर्जरा, मोक्ष ये तीन तत्त्व वियोगी हैं। आत्म-प्रदेशों को आच्छादित करने वाले कर्म जिस क्रिया-विशेष से आते हैं वह आस्रव तत्त्व है। जहाँ आस्रव है वहाँ बन्ध भी है। कर्मण वर्गणा के पुद्गलो का राग-द्वेष रूपी कषाय से आत्मा के साथ बन्ध होता है। शुभ बन्ध पुण्य है और अशुभ बन्ध पाप है। इस प्रकार ये चारों तत्त्व जीव और अजीव के संयोग से बनते हैं, एतदर्थ संयोगी हैं। सवर का अर्थ है आस्रव के द्वारा जो कर्म प्रवाह आ रहा है उसे रोकना, कर्मों के साथ आत्मा का सम्बन्ध न होने देना। कर्मण वर्गणा के पुद्गलो का आशिक रूप से हटना निर्जरा है और सम्पूर्ण रूप से हटना मोक्ष है। इन तीनों का कार्य विजातीय तत्त्व को हटाना है एतदर्थ ये वियोगी तत्त्व हैं।

प्रश्न हो सकता है कि जब जीव और अजीव इन दो ही तत्त्वों से कार्य चल सकता है तब नौ तत्त्वों का विस्तार क्यों किया गया है? उत्तर में कहना है कि वस्तु को स्मरण रखने की दृष्टि से भले ही समासशैली उपयुक्त हो, परन्तु बोध के लिए तो व्यासशैली ही अधिक उपयुक्त है। यही कारण है कि शास्त्रकारों ने और उसके बाद के अनेक आचार्यों ने वही शैली अपनाई है। संस्कृत, प्राकृत, राजस्थानी व गुजराती भाषा में नव तत्त्व को लेकर अनेकानेक ग्रन्थों का निर्माण किया गया है।<sup>१</sup>

## १ संस्कृत भाषा में—

नवतत्त्व प्रकरण भूल,

नवतत्त्वविचार—श्री भवसागर

बृहन्नवतत्त्व

नवतत्त्वविचारमारोद्धार

नवतत्त्वसार प्रकरण—आचलिक श्री जयगेवरमूरि

नवतत्त्वसार

नवतत्त्वप्रकरण—श्री देवगुप्तमूरि

नवतत्त्वभाष्य—श्री अभयदेवमूरि

### अध्यात्म दृष्टि से वर्गीकरण

अध्यात्म दृष्टि से तत्त्व तीन प्रकार के हैं—ज्ञेय, हेय और उपादेय । जो जानने योग्य है वह ज्ञेय है, जो छोड़ने योग्य है वह हेय है, जो ग्रहण करने योग्य है वह उपादेय है । जीव और अजीव ये दोनों ज्ञेय हैं । जो साधक अध्यात्म भाव की साधना करता है उस साधक के लिए जीव और अजीव इन दोनों का ज्ञान आवश्यक है । यदि वह जीव और अजीव को नहीं समझता तो सयम को कैसे समझेगा ? साधक के लिए बन्ध रूप ससार हेय है और मोक्ष उपादेय है । इसलिए मोक्ष के कारण सवर और निर्जरा भी उपादेय है और ससार के कारण आत्मव, पुण्य, पाप, बन्ध हेय हैं । यहाँ पर पुण्य के सम्बन्ध में यह समझना आवश्यक है कि सम्यग्दृष्टि का पुण्य नियमत ससार का कारण नहीं होता । छद्मस्थ अवस्था में रत्नत्रय धर्म के साथ पुण्य का अविनाभावी सम्बन्ध है । नीचे की भूमिका में प्रशस्त राग अर्थात् अपने से विशिष्ट गुण प्रधान निर्ग्रन्थ मुनियो, अरिहत देव और उनकी वाणी का अवलम्बन रहता है अतः धर्मानुराग होता है ।

प्राकृत भाषा में—

नवतत्त्व बालावबोध—हर्षवर्धन गणि

नवतत्त्व बालावबोध—श्री पार्श्वचन्द्र

नवतत्त्व बालावबोध—(कुलक)

गुजराती भाषा में—

नवतत्त्व रास—श्री ऋषभदास

" " श्री भवसागर

" " श्री सीमाग्य सुन्दर

नवतत्त्व जोड—श्री विजयदान सूरि

नवतत्त्व स्तवन—श्री भाग्यविजय जी

" " विवेक विजय जी

नवतत्त्व चौपाई—श्री कमल शंकर

" " श्री सीमाग्य सुन्दर

" " श्री वर्धमान मुनि

" " श्री लुपक मुनि

इनके अतिरिक्त भी अनेक ग्रन्थ हैं । विस्तार भय से उन सभी के नाम यहाँ पर नहीं दिये हैं ।

—लेखक

वह अवलम्बन रूप लाघव उपादेय है। सारांश यह है कि एकान्त दृष्टि से पुण्य हेय ही हो यह बात नहीं है किन्तु वह हेय, ज्ञेय और उपादेय तीनों है। चौदहवे गुणस्थानवर्ती साधक के लिए पुण्य हेय है, ग्यारहवे, बारहवे और तेरहवे गुणस्थानवर्ती के लिए पुण्य ज्ञेय है और अन्य गुणस्थानवर्तियों के लिए पुण्य उपादेय भी हो सकता है। इस प्रकार जीव और अजीव का ज्ञेय में, आस्रव, बन्ध और पाप का हेय में, सवर, निर्जरा और मोक्ष का उपादेय में तथा पुण्य का हेय, ज्ञेय और उपादेय तीनों में अन्तर्भाव होता है।

### रूपी और अरूपी

नव तत्त्वों में जीव अरूपी है। मोक्ष भी अरूपी है। अजीव के पाँच भेद हैं—धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल। धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये चार अरूपी हैं और पुद्गल रूपी है। पुद्गल की पर्याय-विशेष द्रव्य कर्मरूप, आस्रव, बन्ध, पुण्य, पाप भी रूपी है। रूपी वह है जिसमें वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श हो। जिसमें वर्ण, गंध, रस और स्पर्श का अभाव हो वह अरूपी है।

### जीव और अजीव

नव तत्त्वों में कितने तत्त्व जीव हैं और कितने तत्त्व अजीव हैं? इस प्रश्न के समाधान में कहा गया है कि जीव तो जीव है ही किन्तु जीव की अवस्था विशेष सवर, निर्जरा और मोक्ष भी जीव हैं। अजीव, अजीव है किन्तु अजीव की अवस्था विशेष आस्रव, बन्ध, पुण्य और पाप भी अजीव ही हैं। धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल भी अजीव हैं।

### द्रव्य दृष्टि से विभाग

जैनदर्शन में तत्त्वों का विभाग दो प्रकार में मिलता है—तत्त्व दृष्टि से और द्रव्य दृष्टि से। तत्त्व दृष्टि से जो विभाग होता है उसका वर्णन कर चुके हैं। द्रव्य दृष्टि से विभाग इस प्रकार है—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। जीव द्रव्य का एक भेद और अजीव द्रव्य के धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल ये पाँच भेद हैं। जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश के साथ जब अस्तिकाय शब्द का प्रयोग करने हैं तब जीवान्तिकाय, पुद्गलान्तिकाय, धर्मान्तिकाय, अधर्मान्तिकाय, आकाशान्तिकाय कहते हैं। अस्तिकाय का अर्थ प्रदेशों का समूह है। छह द्रव्यों में काल प्रदेशसमूह रूप नहीं है अतः काल द्रव्य के साथ अस्तिकाय शब्द का प्रयोग नहीं किया गया है।

### द्रव्य और भाव

किसी भी वस्तु के स्वरूप को समझने की दृष्टि से उसे द्रव्य और भाव रूप दो भागों में विभक्त किया जाता है। द्रव्य का अर्थ वस्तु का मूल स्वरूप है और भाव का अर्थ है उसकी पर्याय विशेष। द्रव्य और भाव का एक अन्य दृष्टि से भी अर्थ करते हैं, वह इस प्रकार है—द्रव्य का अर्थ पौद्गलिक वस्तु और भाव का अर्थ है आत्मिक परिणाम। द्रव्य और भाव की दृष्टि से नव तत्वों को इस प्रकार घटाते हैं—

द्रव्य जीव क्या है ? अनादिकालीन जीवरूप अखण्ड तत्त्व। भाव जीव क्या है ? जीव के प्रतिपल-प्रतिक्षण होने वाले विविध परिणामन अर्थात् पर्याय। इसी तरह अनादिकालीन घर्म, अधर्म, आकाश, आदि द्रव्य अजीव है और उसकी पर्याय भाव-अजीव है। द्रव्य पुण्य है शुभ कर्म के पुद्गल और भाव पुण्य है—पुण्य बन्ध के कारणभूत आत्मा के दान रूप आदि शुभ परिणाम। द्रव्य पाप है अशुभ कर्म के पुद्गल, भाव पाप है पाप बन्ध के कारणभूत आत्मा के परपोहन रूप अशुभ परिणाम। द्रव्य आस्रव है—मिथ्यात्व, अव्रत, प्रमाद, कषाय और योग के निमित्त से कर्म पुद्गलों का आस्रवण। भाव आस्रव है—मिथ्यात्व, अव्रत, प्रमाद, कषाय और योग रूप आत्मा का परिणाम। द्रव्य सवर है—आस्रव का निरोध करने के लिए किये जाने वाले व्रत, समिति, गुप्ति के आचरण से पुद्गल रूप द्रव्य कर्मों का निरोध। भाव सवर है—आस्रव का निरोध करने वाले आत्मा के शुद्ध परिणाम। द्रव्य निर्जरा है—विपाक, तप के द्वारा बद्ध कर्मों का आशिक क्षय होना। भाव निर्जरा है, निर्जरा करने वाले आत्मा के शुद्ध परिणाम। द्रव्य बन्ध है—आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध, भाव बन्ध है आत्मा का राग-द्वेष रूप परिणाम। द्रव्य मोक्ष है—बद्ध कर्म का सर्वथा क्षय होना। भाव मोक्ष है—आत्मा का अपने शुद्ध, बुद्ध, निरञ्जन और निर्विकार स्वरूप में रमण करना। □

## □ आत्मवाद : एक पर्यवेक्षण

- विविध विचार
- देह आत्मवाद
- मनोमय आत्मा
- प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा, विज्ञानात्मा
- चिदात्मा
- अ-वैदिक परम्परा
- जन्मान्तरवाद
- जैनदृष्टि से जीव का स्वरूप
- जैनदृष्टि के साथ साध्य-योग की तुलना
- न्याय-वैशेषिकदर्शन के साथ तुलना
- बौद्धदृष्टि से जीव का स्वरूप
  - पुद्गल नैरात्म्यवाद
  - पुद्गलसास्तिवाद
  - त्रैकालिक धर्मवाद और वर्तमानिक धर्मवाद
  - धर्मनैरात्म्य, नि स्वभाव या शून्यवाद
  - विज्ञप्ति भावतावाद

○ औपनिषद् विचारधारा

प्रतिबिम्बवाद

अवच्छेदवाद

ब्रह्मजीववाद

○ आत्मा का परिमाण

○ जीव का लक्षण

○ जीव के दो प्रकार

○ शरीर और आत्मा

○ विचारों का शरीर पर प्रभाव

○ आत्मा और शरीर का सम्बन्ध

○ आधुनिक विज्ञान और आत्मा

○ चेतना का पूर्व रूप क्या है ?

○ क्या इन्द्रियाँ और मस्तिष्क आत्मा हैं ?

○ आत्मा के असंख्य प्रवेश

○ आत्मा पर वैज्ञानिकों के विचार

○ आत्मा की ससिद्धि

○ जीव विभाग

○ ससारी और मुक्त

## आत्मवाद : एक पर्यवेक्षण

### विविध-विचार

आत्मा के सम्बन्ध में सूत्रकृताङ्ग<sup>१</sup> में विविध विचारधाराओं का दिग्दर्शन कराया गया है। कितने ही दार्शनिक इस जगत के मूल में पाँच महाभूतों की सत्ता मानते थे। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु एवं आकाश के सम्मिलन से ही आत्मा नामक तत्त्व की निष्पत्ति होती है।<sup>२</sup> बौद्ध साहित्य में भी इसी प्रकार के दार्शनिकों का उल्लेख है जो चार तत्त्वों से आत्मा की चेतना की उत्पत्ति मानते थे।<sup>३</sup> ऋग्वेद का ऋषि, जो आत्मा के सम्बन्ध में विचार करते-करते विचारों की भूलभुलैया में खो जाता है और फिर पुकार उठता है 'मैं कौन हूँ' यह भी मुझे मालूम नहीं है।<sup>४</sup> दार्शनिक चिन्तन की इस उलझन में कभी पुरुष को, कभी प्रकृति को, कभी आत्मा को, कभी प्राण को, कभी मन को आत्मा के रूप में देखा गया फिर भी चिन्तन को समाधान प्राप्त नहीं हुआ और वह आत्म-विचारणा के क्षेत्र में निरन्तर आगे बढ़ता रहा।

### देह-आत्मवाद

ऐतिहासिक दृष्टि से भूतचैतन्यवाद प्राचीन है। उपनिषद् साहित्य में, जैन आगम और बौद्धपिटकों में इसका निर्देश पूर्वपक्ष के रूप में किया गया है। श्वेताश्वतर उपनिषद् में विश्व के मूल कारण की जिज्ञासा व्यक्त करते हुए भूतों का एक कारण के रूप में निर्देश किया है।<sup>५</sup> बृहदारण्यक में 'विज्ञान-

१ सूत्रकृताङ्ग १।१।१—७—८

२ सति पञ्च महब्भूया इहमगेसिमाहिया ।  
पुटवी आउ तेऊ व वाउ आगास पचया ।

३ ब्रह्मजालसूत्र

४ न वा जानामि यदिव इदं इदमस्मि

५ श्वेताश्वतरोपनिषद् १।२

घन चैतन्य का भूतो मे से उत्थित होकर उसमे विलीन होने का निर्देश है और साथ ही 'न प्रेत्यसञ्जाऽस्ति' भी कहा है।<sup>१</sup> भूतचैतन्यवाद परक प्रस्तुत उल्लेख केवल जैन-साहित्य<sup>२</sup> मे ही नहीं है अपितु जयन्त जैसे समर्थ नैयायिको ने भी इसका चार्वाक के रूप मे निर्देश किया है।<sup>३</sup> सूत्रकृताङ्ग मे ऐसे मत का उल्लेख किया गया है जिसका यह मन्तव्य था कि पाँच भूतो मे से जीव पैदा होता है।<sup>४</sup> दीघनिकाय मे अजितकेशकम्बली के मत का वर्णन है, जो यह मानता था कि चार भूतो मे से पुरुष उत्पन्न होता है।<sup>५</sup> इससे यह स्पष्ट है कि उस समय एक ऐसा मत भी था जो चैतन्य या जीव को मात्र भूतो का परिणाम या कार्य मानता था। अतः इस मत को लोकायत<sup>६</sup> कह कर उसके प्रति गहरा व्यक्त की गई।

जैसे चार या पाँच भूतो के सघात से चैतन्य की उत्पत्ति मानने वाले भूत 'चैतन्यवादी' मत का उल्लेख प्राचीन ग्रन्थो मे मिलता है वैसे ही उस मत से मिलता-जुलता 'तज्जीवतच्छरीरवाद' का भी उल्लेख मिलता है। उपनिषद् साहित्य मे 'तज्जीवतच्छरीरवाद' का उल्लेख शब्द रूप मे नहीं हुआ है पर सूत्रकृताङ्ग<sup>१</sup> विशेषावश्यक भाष्य<sup>२</sup> एव मज्झिमनिकाय<sup>३</sup> आदि मे हुआ है।

पण्डित सुखलाल जी आदि विद्वानो का अभिमत है "भूतचैतन्यवाद और तज्जीव तच्छरीरवाद ये दोनो मत पृथक्-पृथक् होने चाहिए। चूँकि यदि वे किसी भी अर्थ मे भिन्न नहीं होते तो इतने प्राचीनकाल मे इन दोनो

१ बृहदारण्यकोपनिषद् २।४।१२

२ विशेषावश्यक भाष्य गा० १५५३

३ न्यायमञ्जरी—विजयनगरम् सिरीज पृ० ४७२

४ सूत्रकृताङ्ग १।१।१७—८

५ दीघनिकाय—सामञ्जसफलसुत्त

६ (क) इति पदमे पुरिसजाए तज्जीवतच्छरीरए ति आहिए।

—सूत्रकृताङ्ग २। १६

(ख) दोन्चे पुरिसजाए पचमहम्भूइए ति आहिए।

—वही २। १९

(ग) सूत्रकृताङ्ग नियुक्ति गा० ३०

७ विशेषावश्यक भाष्य—वायुभूति की शका

८ मज्झिमनिकाय—चूलमालु वयमुत्त

मतो का भिन्न रूप से कैसे उल्लेख होता ?<sup>१</sup> तज्जीव-तच्छरीरवाद जीव और शरीर को एक मानता था । तथागत बुद्ध ने अव्याकृत प्रश्नों में इसको भी गिना है । सूत्रकृताङ्ग में इस मत की विचारधारा का उल्लेख इस प्रकार किया है “जैसे कोई मानव म्यान में से तलवार पृथक् करके दिखाता है, हथेली में आँवला लेकर दिखाता है, दही में से मक्खन और तिल में से तेल अलग निकाल कर बताता है वैसे ही जीव और शरीर को सर्वथा भिन्न मानने वाले शरीर से जीव को सर्वथा पृथक् करके नहीं बता सकते । अतः शरीर और जीव पृथक्-पृथक् नहीं है ।”<sup>२</sup>

ये दोनों विचारधाराएँ प्राचीन ग्रन्थों में आज भी निहारी जा सकती हैं ‘पृथिव्यापस्तेजोवायुरिति तत्त्वानि’<sup>३</sup> प्रस्तुत सूत्र में चार तत्त्वों का निर्देश करके ‘तेभ्यश्चैतन्यम्’<sup>४</sup> इस सूत्र से चातुर्भौतिक चैतन्य की उत्पत्ति का सिद्धान्त मिलता है । यह जीव की स्वतन्त्र सत्ता में विश्वास नहीं करता अपितु भौतिक तत्त्वों के विशिष्ट संयोग से आत्मा की उत्पत्ति मानता है । जैसे नाना द्रव्यों के संयोग से मादकता उत्पन्न होती है वैसे ही भूतों के विशिष्ट मेल से चैतन्य उत्पन्न होता है । भारत में चार्वाक और पश्चिम में थेलिस, एनाक्सिमॉण्डर, एनाक्सिमीनेस आदि एक जड़वादी (Monistic Materialists) तथा डेमोक्रीटस आदि अनेक जड़वादी (Pluralistic Materialists) इसी मान्यता के पक्षपाती हैं । तत्त्वसंग्रह ग्रन्थ में ‘कम्बलाश्वतर’ की विचारधारा ‘कायादेव चैतन्यम्’ का वर्णन है । तत्त्वसंग्रह ग्रन्थ के अभिमतानुसार ‘तज्जीवतच्छरीरवाद’ के जनक कम्बलाश्वतर रहे हैं । दीघनिकाय में भूतवादी के रूप में अजितकेसकम्बली का नाम आया है, दोनों के नामों में कम्बल तो है ही, सम्भव है दोनों एक ही रहे हों ।

बौद्ध साहित्य के दीघनिकाय नामक ग्रन्थ का एक विभाग ‘पायासी सुत्त’ है । जैन साहित्य में राजप्रश्नीय सूत्र है । दोनों में प्रायः एक सदृश वर्णन है कि राजा पायासी या प्रदेशी जीव और शरीर को पृथक् नहीं मानता था, उसने अपने मन्तव्यों को सिद्ध करने के लिए अनेक प्रयास

१ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० ७७

२ सूत्रकृताङ्ग पुण्डरीक अध्यायन

३ तत्त्वोपप्लवसिह पृ० १

४ तत्त्वसंग्रहपत्रिका पृ० २०५

किये। उसने मरने वालों से भी कहा कि तुम यहाँ से मरकर जहाँ पर जाओ वहाँ से आकर पुनः हमें समाचार देना। जब कोई भी उन्हें समाचार देने नहीं आए तो उसे यह निष्ठा हो गई कि शरीर से भिन्न आत्मा नहीं है। उसने प्रयोग करके भी देखा कि शरीर से पृथक् आत्मा है या नहीं? किसी को पेट में बन्द करके देखा कि जीव किस प्रकार बाहर निकलता है, पर पेट में किसी भी प्रकार का छेद नहीं हुआ, मुर्दे का वजन कम नहीं हुआ। प्रत्येक शरीर के अङ्गोपाङ्ग का छेदन करके भी देखा पर आत्मा के दर्शन उसे नहीं हुए। एक युवक अनेक बाण एक साथ चला सकता है पर बालक नहीं चला सकता, अतः शक्ति आत्मा की नहीं, अपितु शरीर की है, अतः शरीर के नष्ट होने पर वह भी नष्ट हो जाता है।”

राजा प्रदेशी के इन परीक्षणों से वे युक्तियों से यह स्पष्ट ज्ञात होता है कि वह आत्मा को भूतों का विषय मानकर उसकी अन्वेषणा कर रहा था। उसके दादा भी इसी विचारधारा के थे। इस बात का समर्थन उपनिषदों से भी होता है, वहाँ पर आत्मा को अन्नमय कहा है।<sup>१</sup>

छान्दोग्योपनिषद् में एक कथा है कि असुरों में वैरोचन के अन्तर्मानस में और देवों में इन्द्र के अन्तर्मानस में आत्म-विज्ञान की जिज्ञासा जाग्रत हुई। वे दोनों प्रजापति के पास पहुँचे और अपने हृदय की बात उनके सामने प्रस्तुत की। प्रजापति ने पानी के एक पात्र में मुँह दिखाते हुए पूछा—तुम्हें इसमें क्या दिखाई देता है? दोनों ने एक स्वर से कहा—हमारा सम्पूर्ण शरीर इसमें दिखाई दे रहा है।

प्रजापति ने कहा—वही आत्मा है। वैरोचन को वह बात जँच गई और उन्होंने इस बात का प्रचार किया कि देह ही आत्मा है।<sup>२</sup>

### प्राणमय-आत्मा

इन्द्र को इससे समाधान नहीं हुआ, वे आत्मा के सम्बन्ध में गहराई में चिन्तन करने लगे होगे। इन्द्र ही नहीं अन्य चिन्तकों के मन में भी यह प्रश्न कचोट रहा होगा उससे सम्भव है उस समय उनका ध्यान प्राणशक्ति की ओर केन्द्रित हुआ होगा और उन्हें यह अनुभव हुआ होगा कि नींद में

<sup>१</sup> तैत्तिरीय ०२।१।२

<sup>२</sup> छान्दोग्योपनिषद् ६।६

जब होते है उस समय सभी इन्द्रियाँ अपना-अपना कार्य छोड़ देती है किन्तु श्वासोच्छ्वास उस समय भी चलता है, मृत्यु के पश्चात् श्वासोच्छ्वास के दर्शन नहीं होते, अतः प्राण ही आत्मा है। प्राण को ही जीवन की समस्त क्रिया का कारण माना।<sup>१</sup> छान्दोग्योपनिषद् में कहा गया कि इस विश्व में जो कुछ भी है वह प्राण है।<sup>२</sup> बृहदारण्यक में प्राणों को ही देवों का भी देव कहा है।<sup>३</sup>

नागसेन ने मिलिन्दप्रश्न में प्राण (वायु) को आत्मा मानने का खण्डन किया है।

शरीर में इन्द्रियों का स्थान प्रमुख है। सम्भव है कुछ लोग इन्द्रियों को ही आत्मा मानते रहे हों। यही कारण है कि दार्शनिक टीकाकारों ने इन्द्रियात्मवादियों का खण्डन किया है।<sup>४</sup> बृहदारण्यक में कहा गया है—मृत्यु में सभी इन्द्रियाँ थक जाती है परन्तु इन्द्रियों के बीच में रहने वाले प्राण को किञ्चित् भी हानि नहीं होती, अतः इन्द्रियों ने प्राण के रूप को ग्रहण किया अतः इन्द्रियों को भी प्राण कहते हैं।<sup>५</sup>

जैन आगम साहित्य में दस प्राणों का उल्लेख है, उनमें इन्द्रियाँ भी सम्मिलित हैं।

साख्य-सम्मत वैकृतिक बंध पर विश्लेषण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने इन्द्रियों को पुरुष मानने का उल्लेख किया है। वह भी इन्द्रियात्मवादियों के सम्बन्ध में समझना चाहिए।<sup>६</sup>

इस प्रकार कितने ही आत्मा को देह रूप में, कितने ही भूतात्मक रूप में, कितने ही प्राण रूप में और कितने ही इन्द्रिय रूप में मानते रहे। इन सभी में आत्मा का भौतिक रूप ही सामने आता है।

### मनोमय-आत्मा

इन्द्रियाँ भी मन के अभाव में कार्य नहीं कर सकती। शरीर प्रसुप्त

१ तैत्तिरीय० २।२।३।, कौपीतकी० ३।२

२ छान्दोग्य० ३।१५।४

३ बृहदारण्यक० १।५।२१

४ आत्ममीमांसा पृ० १३—५० दलमुक्त मालवणिजा

५ बृहदारण्यक० १।५।२१

६ सांख्यकारिका ४४

पडा हुआ हो तो भी मन इधर से उधर घूमता रहता है अतः इन्द्रियो से आगे मन को आत्मा माना गया। पण्डित दलसुख मालवणिया<sup>१</sup> का अभिमत है कि पहले प्राणमय आत्मा की कल्पना की गई, उसके पश्चात् मनोमय आत्मा की कल्पना की गई। इन्द्रियो और प्राण की अपेक्षा मन सूक्ष्म है। मन भौतिक है या अभौतिक, इस सम्बन्ध में विद्वानों में मतैक्य नहीं है। कितने ही दार्शनिकों ने मन को अभौतिक माना है। न्याय<sup>२</sup>-वैशेषिक<sup>३</sup> मन को अणु रूप मानते हैं, और पृथ्वी आदि भूतो से उसको विलक्षण मानते हैं। सांख्यदर्शन मानता है कि भूतो की उत्पत्ति होने से पहले ही प्राकृतिक अहंकार से मन उत्पन्न होता है। एतदर्थ वह भूतो की अपेक्षा सूक्ष्म है। वैभाषिक बौद्धों ने पुनः मन को विज्ञान का समानान्तर कारण माना है इसलिए मन विज्ञान रूप है।<sup>४</sup>

न्यायदर्शनकार<sup>५</sup> ने मन को आत्मा माना है। उसका तर्क है कि जिन कारणों से आत्मा को देह से भिन्न सिद्ध किया जाता है उनसे वह मनोमय ही सिद्ध होती है। मन सर्वग्राही है। सभी इन्द्रियाँ जिन विषयों को ग्रहण करती हैं उन सभी विषयों को मन ग्रहण करता है। इसलिए मन को आत्मा मानना चाहिए। मन से पृथक् आत्मा को मानने की आवश्यकता नहीं है।

तैत्तिरीय उपनिषद् में 'अन्योन्तरात्मा मनोमय'<sup>६</sup> कहा है अर्थात् मन ही आत्मा है।

बृहदारण्यक में 'मन क्या है?' इस प्रश्न पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया है।<sup>७</sup> वहाँ पर मन को परम ब्रह्म सम्राट् भी कहा है।<sup>८</sup> मन को छान्दोग्योपनिषद् में ब्रह्म कहा है।<sup>९</sup> तेजोबिन्दु उपनिषद् में तो यहाँ तक

१ आत्मभीमामा पृ० १५

२ न्यायसूत्र ३।२।६१

३ वैशेषिक सूत्र ७।१।२३

४ पण्णामनन्तरातीत विज्ञान यद्धि तन्मन ।

—अभिधर्मकोप १।१७

५ (क) न्यायसूत्र ३।१।१६

(ग) न्यायवास्तिक पृ० ३३६

६ तैत्तिरीय उपनिषद् २।३

७ बृहदारण्यक० १।५।३

८ बृहदारण्यक० ४।१।६

९ छान्दोग्योपनिषद् ७।३।१

कहा है 'मन ही सम्पूर्ण जगत् है, मन विराट् शत्रु है, मन से ही नाना दुःख होते हैं, मन ही काल है, मन ही सकल्प है, मन ही जीव है, मन ही चित्त है, मन ही अहंकार है, मन ही अन्तःकरण है, मन ही पृथ्वी है, मन ही जल है, मन ही अग्नि है, मन ही पवन है, मन ही आकाश है, मन ही शब्द है, स्पर्श है, रूप, रस, गंध और पाँच कोप मन से पैदा हुए हैं। जागरण, स्वप्न, सुषुप्ति इत्यादि मनोमय है, दिक्पाल, वसु रुद्र, आदित्य आदि भी मनोमय हैं।' इस प्रकार मन के कारण ही विश्व-प्रपञ्च है, यह बताया गया है।

### प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा-विज्ञानात्मा

जब चिन्तको का चिन्तन मन के पश्चात् आगे बढ़ा तो उन्होंने प्रज्ञा को आत्मा कहा। इन्द्रियाँ और मन ये दोनों प्रज्ञा के अभाव में अकिञ्चित्कर हैं। इन्द्रियाँ और मन की अपेक्षा प्रज्ञा का महत्त्व अधिक है।<sup>१</sup> तैत्तिरीय उपनिषद् में इसका सूचन विज्ञानात्मा को मनोमय आत्मा का अन्तरात्मा कहा है।<sup>२</sup> ऐतरेय उपनिषद् में प्रज्ञान ब्रह्म के जो पर्याय दिये गये हैं उनमें एक मन भी है।<sup>३</sup> प्रज्ञा और प्रज्ञान को एक माना है<sup>४</sup> और प्रज्ञा के पर्याय के रूप में विज्ञान शब्द भी व्यवहृत हुआ है।<sup>५</sup>

विज्ञान, प्रज्ञा, प्रज्ञान ये सभी शब्द एकार्थक हैं। इसी दृष्टि से आत्मा को विज्ञानात्मा, प्रज्ञात्मा, प्रज्ञानात्मा कहा गया है। हम पूर्व ही बता चुके हैं कि मन को कितने ही दार्शनिक भौतिक और कितने ही दार्शनिक अभौतिक मानते हैं किन्तु जब आत्मा को विज्ञान की सज्ञा मिली, उसके पश्चात् आत्म-चिन्तन के क्षेत्र में एक नया परिवर्तन हुआ और आत्मा एक अभौतिक तत्त्व है, वह चेतन है, इसलिए इन्द्रियों के विषयों का नहीं किन्तु इन्द्रियों के विषयों के ज्ञाता प्रज्ञात्मा का ज्ञान करना चाहिए। मन का ज्ञान आवश्यक नहीं पर मनन करने वाले का ज्ञान आवश्यक है। इन्द्रियादि साधनों में पर जो प्रज्ञात्मा है उसको जानना चाहिए।<sup>६</sup>

१ तैजोविन्दु उपनिषद् ५।२८।१०८

२ गोपीतरी० ३।६।-

३ तैत्तिरीय उपनिषद् २।४

४ ऐतरेय० ३।२

५ मनन्य० ३।३

६ ऐतरेय० ३।२

७ गोपीतरी० ३।८

यह स्मरण रखना चाहिए कि कौपीतकी उपनिषद् में समस्त इन्द्रियाँ और मन को प्रज्ञा में प्रतिष्ठित किया गया। जैसे मानव सुप्त या मृतावस्था में होता है उस समय इन्द्रियाँ प्राणरूप प्रज्ञा में अन्तर्हित हो जाती हैं अतः उसे किसी भी प्रकार का ज्ञान नहीं होता। जब मानव नींद से जागता है या फिर से जन्म लेता है तब जैसे चिनगारी से अग्नि प्रकट होती है वैसे ही प्रज्ञा से इन्द्रियाँ बाहर आती हैं<sup>१</sup> और मानव को ज्ञान होने लगता है। इन्द्रियाँ प्रज्ञा के एक अंश के सदृश हैं,<sup>२</sup> अतः प्रज्ञा के अभाव में वह कार्य नहीं कर सकती।<sup>३</sup> अतः इन्द्रियाँ और मन से भिन्न प्रज्ञात्मा का ज्ञान प्राप्त करना चाहिए।

कठोपनिषद्<sup>४</sup> में एक के पश्चात् द्वितीय श्रेष्ठतर तत्त्वों की परिगणना की गई है। वहाँ पर मन से बुद्धि, बुद्धि से महत्, महत् से अव्यक्त-प्रकृति और प्रकृति से पुरुष को उत्तरोत्तर उच्च माना गया। इससे यह सिद्ध होता है कि विज्ञान किसी चेतन पदार्थ का धर्म नहीं है अपितु अचेतन प्रकृति का भी धर्म है। इस मत को देखते हुए विज्ञानात्मा की शोध पूर्ण होने पर आत्मा पूर्णतः चेतन स्वरूप है यह सिद्ध हो गया। उसके पश्चात् आनन्द की परा-काष्ठा आत्मा में है इसलिए आनन्दात्मा की भी कल्पना की गई।

### चिदात्मा

चिन्तको ने आत्मा के सम्बन्ध में अन्नमय आत्मा से लेकर आनन्दात्मा तक जो चिन्तन प्रस्तुत किया उसमें आत्मा के विविध आवरणों को आत्मा समझा गया किन्तु आत्मा के मूलस्वरूप की ओर उनकी दृष्टि नहीं गई। चिन्तन के चरण आगे बढ़े, शोध हुई, तब चिन्तको ने कहा—अन्नमय आत्मा जिसे शरीर भी कहा जाता है, रथ के समान है। उसे चलाने वाला रथी ही वास्तविक आत्मा है।<sup>५</sup> आत्मा के अभाव में शरीर कुछ भी नहीं कर सकता। शरीर का संचालक आत्मा है। शरीर और आत्मा ये दोनों

१ कौपीतकी० ३।०

२ कौपीतकी० ३।५

३ कौपीतकी० ३।७

४ कठोपनिषद् १।३।१०-११

५ (क) मैत्रेयी उपनिषद् २।३।४

(ग) कठोपनिषद् १।३।३

अलग-अलग तत्त्व है। प्रश्नोपनिषद् का अभिमत है कि प्राण का जन्म आत्मा से होता है। जैसे मानव की छाया का आधार स्वयं मानव है वैसे ही प्राण आत्मा पर अवलम्बित है।<sup>१</sup> आत्मा और प्राण ये दोनों भी पृथक्-पृथक् हैं।

केनोपनिषद्कार का मन्तव्य है कि आत्मा इन्द्रिय और मन से भिन्न है।<sup>२</sup> इन्द्रियाँ और मन आत्मा के अभाव में कुछ भी कार्य करने में समर्थ नहीं हैं। जैसे विज्ञानात्मा की अन्तरात्मा आनन्दात्मा है वैसे ही आनन्दात्मा की अन्तरात्मा सद् रूप ब्रह्म है। इस प्रकार विज्ञान और आनन्द से भी अलग ब्रह्म की कल्पना की गई।<sup>३</sup>

ब्रह्म और आत्मा ये दोनों अलग-अलग तत्त्व नहीं हैं किन्तु एक ही तत्त्व के पृथक्-पृथक् नाम हैं।<sup>४</sup> इसी आत्मा को सम्पूर्ण तत्त्वों से अलग ऐसा पुरुष भी माना गया है और उसे सभी भूतों में गूढात्मा भी कहा है।<sup>५</sup> कठोपनिषद्कार ने बुद्धि-विज्ञान को प्राकृत—जड़ बताया। संभव है इससे चिन्तको को जैसा चाहिए वैसा सन्तोष नहीं हुआ होगा और उन्होंने आगे खोज प्रारम्भ की होगी और उसके फलस्वरूप ब्रह्म या चेतन-आत्मा की कल्पना की गई। इस प्रकार अभौतिक तत्त्व के रूप में चिन्तको ने आत्मा का निश्चय किया।

यह हम पूर्व बता चुके हैं कि विज्ञानात्मा स्वतः प्रकाशित नहीं है। वह सुप्तावस्था में अचेतन हो जाता है किन्तु पर-पुरुष चेतन-आत्मा के सम्बन्ध में यह नहीं है, वह तो स्वयं-प्रकाशी है।<sup>६</sup> वह विज्ञान को भी जानने वाला है।<sup>७</sup> बृहदारण्यक में सर्वान्तरात्मा के सम्बन्ध में कहा है—वह साक्षात् है, अपरोक्ष है, वही प्राण को ग्रहण करने वाला है, वही आँख से देखने वाला है, वही कान से सुनने वाला है, वही मन से विचार करने वाला है, वही

१ प्रश्नोपनिषद् ३।३

२ केनोपनिषद् १।४।६

३ तैत्तिरीय० २।६

४ सर्वं हि एतद् ब्रह्म, अयमात्मा ब्रह्म —मान्दूक्य० २

५ कठोपनिषद् १।३।१०-१२

६ बृहदारण्यक० ४।३।६-६ विज्ञानात्मा व प्रज्ञानधन (बृहदारण्यक० ४।५।१३) आत्मा में अन्तर है। प्रथम प्राकृत है और द्वितीय पुरुष चेतन है।

७ बृहदारण्यक० ३।७।२२

ज्ञान का जानने वाला है।<sup>१</sup> वही द्रष्टा है, श्रोता है, मनन करने वाला है, वही विज्ञाता है।<sup>२</sup> वह नित्य चिन्मात्र रूप है, सर्वप्रकाशरूप है, चिन्मात्र ज्योतिस्वरूप है।<sup>३</sup>

पहले चिन्तको ने भौतिक-तत्त्व को आत्मा माना और उसके पञ्चात् उन्होंने अभौतिक आत्मतत्त्व को स्वीकार किया। यह अभौतिक आत्मतत्त्व इन्द्रियग्राह्य न होकर अतीन्द्रिय था, उसके सम्बन्ध में अब गहराई से चिन्तन होना आवश्यक था। हम देखते हैं कि नचिकेता आत्मतत्त्व को जानने के लिये अत्यधिक उत्सुक है। उसे जानने के लिए स्वर्ग के रगीन मनमोहक सुखों को भी तिलाञ्जलि दे देता है।<sup>४</sup> मन्त्रेयी आत्म-विद्या को जानने के लिए पति की विराट् सम्पत्ति को भी ठुकरा देती है।<sup>५</sup> याज्ञवल्क्य कहता है कि पति-पत्नी, पुत्र, धन, पशु ये सभी वस्तुएँ आत्मा के निमित्त से हैं अतः आत्मा को देखना चाहिए, उसी का चिन्तन-मनन करना चाहिए।<sup>६</sup>

इस प्रकार आत्मा के सम्बन्ध में जिन विविध विचारों का विकास हुआ उसका सकलन उपनिषद् साहित्य में हुआ है। उपनिषदों की रचना के पूर्व अवैदिक परम्परा भारत में विद्यमान थी और वह बहुत ही विकसित अवस्था में थी। इतिहासवेत्ताओं का अभिमत है कि वैदिक परम्परा ने, अवैदिक जो श्रमण परम्परा भारत में थी, उससे आध्यात्मिक-मार्ग को ग्रहण किया। पर उस समय का श्रमण परम्परा का साहित्य आज उपलब्ध नहीं है। अतः उस पर समीक्षात्मक-दृष्टि से चिन्तन नहीं किया जा रहा है।

### जन्मान्तरवाद

स्वतंत्र जीववाद के पुरस्कर्ता अनेक समुदाय थे। जिन्होंने अपनी-अपनी दृष्टि से इस वाद पर चिन्तन किया।

१ बृहदारण्यक० ३।४।१-२

२ बृहदारण्यक० ३।७।२३, ३।८।११

३ मन्त्रेय्युपनिषद् ३।१६।२१

४ कठोपनिषद् १।१।२३-२६

५ बृहदारण्यक० २।४।३

६ बृहदारण्यक० ४।१।६

हम जो कर्म करते हैं उसका फल अवश्य ही मिलता है इस विचार ने जन्मान्तरवाद और परलोकवाद के अस्तित्व पर चिन्तन किया, पुन उनके सामने यह प्रश्न उपस्थित हुआ कि शरीर विनष्ट होने के पश्चात् जो स्वतंत्र जीव जन्मान्तर धारण करता है या परलोक में जाता है उसका स्वरूप क्या है। प्रस्तुत देह को छोड़कर देहान्तर धारण करने के लिए किस प्रकार जाता होगा ? सभी परम्पराओं ने अपनी-अपनी दृष्टि से इस पर चिन्तन किया और जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में अनेक विचारधाराएँ सामने आईं।

### जैन-दृष्टि से जीव का स्वरूप

पण्डित प्रवर श्री सुखलाल जी का मन्तव्य है कि स्वतंत्र जीववादियों में प्रथम स्थान जैन-परम्परा का है। उसके मुख्य दो कारण हैं। प्रथम कारण यह है कि जैन-परम्परा की जीव-विषयक विचारधारा सर्वसाधारण की बुद्धिग्राह्य लगती है। द्वितीय कारण यह है कि ऐतिहासिक दृष्टि से भगवान् पार्श्व, जो ईस्वी पूर्व आठवीं शती में हुए हैं, उस समय तक जैन-परम्परा में जीववाद की कल्पना सुस्थिर हो गई थी। जैन-परम्परा में जीव और आत्मवाद की मान्यता जैसी भगवान् पार्श्वनाथ के समय थी वैसी आज भी है। उसमें किञ्चित् मात्र भी परिवर्तन नहीं हुआ है किन्तु बौद्ध और वैदिक परम्परा में समय-समय पर परिवर्तन होता रहा है।

(१) जीव अनादि-निघन है, न उसकी आदि है और न अन्त ही है। वह अविनाशी है। अक्षय है। द्रव्य-दृष्टि से उसका स्वरूप तीनों कालों में एक-सा रहता है इसलिए वह नित्य है और पर्याय-दृष्टि से वह भिन्न-भिन्न रूपों में परिणत होता रहता है अतः अनित्य है।

(२) ससारी जीव—दूध और पानी, तिल और तेल, कुसुम और गन्ध—जिस प्रकार जीव-शरीर एक प्रतीत होते हैं पर पिजड़े से पक्षी, म्यान से तलवार, घड़े से शक्कर अलग हैं वैसे ही जीव शरीर से अलग है।

(३) शरीर के अनुसार जीव का सकोच और विस्तार होता है। जो जीव हाथी के विराट्काय शरीर में होता है वही जीव चीटी के नन्हे शरीर में उत्पन्न हो सकता है। सकोच और विस्तार दोनों ही अवस्थाओं में उसकी प्रदेश सख्या न्यूनाधिक नहीं होती, समान ही रहती है।

(४) जिस प्रकार आकाश अमूर्त है तथापि वह अवगाहन गुण से जाना जाता है, उसी प्रकार जीव अमूर्त है तथापि वह विज्ञान गुण से जाना जाता है ।

(५) जैसे काल अनादि है, अविनाशी है । वैसे जीव भी अनादि है, अविनाशी है ।

(६) जैसे पृथ्वी सभी वस्तुओं का आधार है, वैसे जीव ज्ञान, दर्शन आदि का आधार है ।

(७) जैसे आकाश तीनों कालों में अक्षय, अनन्त और अतुल है वैसे ही जीव तीनों कालों में अक्षय, अनन्त और अतुल है ।

(८) जैसे सुवर्ण के हार, मुकुट, कुण्डल, अंगूठी प्रभृति अनेक रूप बनाते हैं तथापि वह सुवर्ण ही रहता है केवल नाम और रूप में अन्तर पड़ता है । वैसे ही चारों गतियों व चौरासी लक्ष जीव-योनियों में परिभ्रमण करते हुए जीव की पर्याये परिवर्तित होती हैं, रूप और नाम बदलते हैं किन्तु जीव द्रव्य हमेशा बना रहता है ।

(९) जैसे दिन में सहस्ररश्मि सूर्य यहाँ पर प्रकाश करता है तब दिखलाई देता है । रात्रि में वह अन्य क्षेत्र में चला जाता है, तब उसका प्रकाश दिखलाई नहीं देता है । वैसे ही वर्तमान शरीर में रहा हुआ जीव दिखलाई देता है और उसे छोड़कर दूसरे शरीर में चला जाता है तब वह दिखलाई नहीं देता है ।

(१०) केसर, कस्तूरी, कमल, केतकी आदि की सुगन्ध का रूप नेत्रों से नहीं दिखाई देता पर घ्राण के द्वारा उसका ग्रहण होता है वैसे ही जीव के दिखलाई नहीं देने पर भी उसका ग्रहण ज्ञान गुण के द्वारा होता है ।

(११) बाद्य-यन्त्रों के शब्द सुने जाते हैं, किन्तु उनका रूप दिखाई नहीं देता वैसे ही जीव भले ही न दिखाई दे तब भी उसका ज्ञान गुण के द्वारा ग्रहण होता है ।

(१२) जैसे किसी के शरीर में भूत-पिशाच प्रवेश कर जाता है पर वह दिखलाई नहीं देता है, तथापि शारीरिक चेष्टाओं के द्वारा यह जान लिया जाता है कि यह व्यक्ति भूत-पिशाच से अभिभूत है । वैसे ही शरीर में रहे हुए जीव को हास्य, नृत्य, सुख-दुःख, बोलना-चालना आदि विविध चेष्टाओं से जाना जाता है ।

(१३) हम जो भोजन करते हैं वह स्वतः ही सप्त धातुओं में परिणत हो जाता है वैसे ही जीव द्वारा ग्रहण किये हुए कर्म-योग्य पुद्गल स्वतः ही कर्मरूप में परिणत हो जाते हैं।

(१४) जीव अनेकानेक शक्तियों का पुञ्ज है उसमें मुख्य शक्तियाँ ये हैं—ज्ञान-शक्ति, वीर्य-शक्ति, सकल्प-शक्ति।<sup>१</sup>

(१५) जीव जिस प्रकार का विचार और व्यवहार करता है वैसा ही सस्कार उसमें गिरता है और उस सस्कार को धारण करने वाला एक सूक्ष्म पौद्गलिक शरीर भी उसके साथ निर्मित होता है, जो देहान्तर धारण करते समय भी साथ ही रहता है।<sup>२</sup>

(१६) जीव अमूर्त है, तथापि अपने द्वारा संचित मूर्त शरीर के योग से जब तक शरीर का अस्तित्व रहता है, तब तक मूर्त-जैसा बन जाता है।

(१७) सम्पूर्ण जीवराशि में सहज योग्यता एक सदृश है, तथापि प्रत्येक का विकास एक सदृश नहीं होता। वह उसके पुरुषार्थ एवं अन्य निमित्तों के बलाबल पर अवलम्बित है।

(१८) लोक में ऐसा कोई भी स्थान नहीं है जहाँ पर सूक्ष्म या स्थूल-शरीर जीवों का अस्तित्व न हो।

(१९) जिस प्रकार सोने और मिट्टी का संयोग अनादि है वैसे ही जीव और कर्म का संयोग भी अनादि है। अग्नि से तपाकर सोना मिट्टी से पृथक् किया जाता है वैसे ही जीव भी सवर-तपस्या आदि द्वारा कर्मों से पृथक् हो जाता है।

(२०) जैसे मुर्गी और अण्डे की परम्परा में पौर्वापर्य नहीं है वैसे ही जीव और कर्म की परम्परा में भी पौर्वापर्य नहीं है, दोनों अनादि काल से साथ-साथ हैं।

**जैन-दृष्टि के साथ सांख्य-योग की तुलना**

उपर्युक्त पक्तियों में जीवतत्त्व के सम्बन्ध में जैन-दृष्टि की मान्यता दी गई, अब हम उसकी तुलना सांख्ययोग सम्मत पुरुष, जीव या चेतन तत्त्व के साथ करेंगे।<sup>३</sup>

१ उत्तराध्ययन० २८।११

२ तत्त्वार्थसूत्र २।२६

३ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० ८१

(१) जैन-दृष्टि से जीव अनादि-निघन और चेतनरूप है वैसे ही साख्य-योग पुरुष तत्त्व को मानता है ।<sup>१</sup>

(२) जैन-दृष्टि से जीव देह-परिमित है, सकोच-विरतारशील है और द्रव्य-दृष्टि से परिणामिनित्य है । किन्तु साख्य-योग चेतनतत्त्व को कूटस्थ-नित्य और व्यापक मानता है अर्थात् चेतनतत्त्व में किसी भी प्रकार का सकोच-विस्तार या द्रव्यदृष्टि से परिणामित्व नहीं मानता ।

(३) जैन-दृष्टि से प्रत्येक शरीर में जीव भिन्न-भिन्न है और अनन्त जीव है । साख्ययोग परम्परा भी इसी बात को स्वीकार करती है ।<sup>२</sup>

(४) जैन-दृष्टि से जीवतत्त्व में कर्तृत्व-भोक्तृत्व वास्तविक है अतः वह उसमें शुद्धता-अशुद्धता के रूप में गुणों की न्यूनता या वृद्धि या परिणाम स्वीकार करती है । जबकि साख्य-योग-परम्परा वैसा नहीं मानती । वह चेतन में कर्तृत्व-भोक्तृत्व या गुण-गुणिभाव या धर्म-धर्मिभाव स्वीकार न करने के कारण किसी भी प्रकार के गुण या धर्म का सद्भाव अथवा परिणाम स्वीकार नहीं करती ।<sup>३</sup>

(५) जैन-दृष्टि से शुभाशुभ विचार या अध्यवसाय के परिणाम-स्वरूप गिरने वाले सत्कारों को धारण करने वाला जीवतत्त्व मानकर उसके पास एक पौद्गलिक सूक्ष्म-शरीर मानता है । वही शरीर एक जन्म से दूसरे जन्म में जीवतत्त्व को ले जाने का माध्यम है । वैसे ही साख्य-योग परम्परा में स्वयं चेतन अपरिणामी, अलिप्त, कर्तृत्व-भोक्तृत्व रहित, और व्यापक मानने पर भी उसका पुनर्जन्म सिद्ध करने के लिए प्रतिपुरुष एक-एक सूक्ष्म शरीर की कल्पना की है । जैन-दृष्टि के समान वह सूक्ष्म शरीर कर्त्ता-भोक्ता है, ज्ञान-अज्ञान, धर्म-अधर्म, प्रभृति गुणों का आश्रय और उनकी हानि-वृद्धि रूप परिणाम वाला है । साथ ही वह देह-परिमाण सकोच और विस्तारशील भी है । सारांश यह है कि सहज चेतना-शक्ति के अतिरिक्त जितने भी धर्म, गुण या परिणाम जैन-दृष्टि सम्मत जीवतत्त्व में

१ साख्यकारिका १०।१।१७

२ साख्यकारिका १८

३ साख्यकारिका १६-२०

न मानकर साख्य-योगदर्शन के सदृश सर्वव्यापी मानता है।<sup>१</sup> मध्यमपरिमाण या सकोच-विस्तारशीलता न मानने से साख्य-योगदर्शन के समान द्रव्यदृष्टि से जीव को कूटस्थनित्य<sup>२</sup> मानता है। तथापि न्याय-वैशेषिक-दर्शन गुण-गुणि या धर्म-धर्मिभाव के सम्बन्ध में साख्य-योगदर्शन में पृथक् होकर कुछ अंशों में जैनदर्शन के साथ साम्य रखता है। साख्य-योगदर्शन चेतना को निरञ्ज और किसी भी प्रकार के गुण या धर्म के सम्बन्ध से रहित मानते हैं तो न्याय-वैशेषिकदर्शन जीवतत्त्व को जैनदर्शन के समान अनेक गुणों या धर्मों का आश्रय मानता है।<sup>३</sup> ऐसा होने के बावजूद भी वह जैनदर्शन के चिन्तन से भी भिन्न तो पड़ता ही है। जैनदर्शन ने जीव को अनेक शक्तियों का पुञ्ज माना है, किन्तु न्याय-वैशेषिक-दर्शन जीवतत्त्व में ऐसी कोई चेतना शक्ति स्वीकार नहीं करता तथापि उसमें ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, धर्म, अधर्म आदि गुण मानता है। इन गुणों का सम्बन्ध शरीर के अस्तित्व तक रहता है। ये पैदा होते हैं और नष्ट होते हैं। न्याय-वैशेषिकदर्शन ने जिन गुणों की परिकल्पना की है वे गुण जैनदर्शन के आत्म-गुणों के साथ मिलते-जुलते हैं। तथापि दोनों ही दर्शनों में मौलिक अन्तर यह है कि जैनदर्शन मुक्त अवस्था में भी जीव में सहज चेतना, आनन्द, वीर्य, ज्ञान आदि गुण मानता है, जबकि न्याय-वैशेषिकदर्शन के अभिमतानुसार जीवतत्त्व में विदेहमुक्ति के समय वैसे किसी शुद्ध या अशुद्ध, क्षणिक या स्थायी ज्ञान आदि गुण का सद्भाव ही नहीं है।<sup>४</sup> चूँकि वह मूल से ही जीवद्रव्य में साहजिक चेतना आदि शक्तियाँ नहीं मानता।

१ विभावान्महानाकाशस्तथा चात्मा

—वैशेषिक दर्शन ७।१।२२

२ अनाश्रितत्त्वनित्यत्वे चान्यत्रावयविद्व्येभ्यः ।

—प्रशस्तपादभाष्य, द्रव्यसाधर्म्य प्रकरण

३ (क) वैशेषिकदर्शन ३।२।४, ५।३।५, ६।३।६

(ख) प्रशस्तपाद भाष्यगत आत्म-निरूपण

४ (क) न्यायभाष्य १।१।२२

(ख) गणधरवाद की प्रस्तावना पृ० १०५ दलसुख मालवणिया

(ग) भारतीय तत्त्वविद्या पृ० ८६ प० सुखसालजी

न्याय-वैशेषिकदर्शन साख्य-योगदर्शन के साथ किसी बात में मिलता है तो अन्य बातों से वह पृथक् भी पड़ जाता है। साख्य-दर्शन चेतन को केवल निरश एव कूटस्थनित्य स्वय-प्रकाशी चेतना रूप मानता है इसलिए वह जैसे उसे ससार-दशा में किसी भी प्रकार के ज्ञानादि गुणों के सम्बन्ध से रहित मानता है वैसे ही मुक्ति-दशा में भी मानता है। जबकि न्याय-वैशेषिकदर्शन जीवतत्त्व को सहज चेतन रूप नहीं मानता और पुनः सशरीर दशा में ज्ञान आदि गुणवाला मानता है किन्तु मुक्त-अवस्था में वैसे गुणों का अस्तित्व न रहने से वह जीवद्रव्य एक दृष्टि से साख्य-दर्शन के चेतन सदृश निर्गुण हो जाता है। दूसरे शब्दों में कहे तो मुक्ति-दशा में वह सम्पूर्ण रूप से उत्पाद-विनाशशील गुणों से रहित होने से साख्य-योगदर्शन के समान निर्गुण द्रव्य हो जाता है। इस प्रकार न्याय-वैशेषिकदर्शन के अभिमतानुसार मुक्तजीव आकाश-कल्प बन जाता है। इसमें अन्तर इतना ही है कि आकाश अमूर्त होने पर भी भौतिक माना गया है जबकि जीवद्रव्य अमूर्त और अभौतिक है। सहज चेतना और ज्ञान आदि गुण या पर्यायों के अभाव की दृष्टि से मुक्त जीवतत्त्व में और आकाशतत्त्व में किञ्चित् मात्र भी अन्तर नहीं है। आकाश एक द्रव्य है तो मुक्तजीव अनन्त है। यह सख्याकृत अन्तर है इसके अतिरिक्त कोई अन्य अन्तर नहीं है।

न्याय और वैशेषिकदर्शन जैन व साख्य-योगदर्शन के साथ कितनी ही बातों में विलक्षण साम्य भी रखता है और वैषम्य भी रखता है। जैन-दर्शन जीवतत्त्व में स्वाभाविक कर्तृत्व और भोक्तृत्व मानता है<sup>१</sup> तो न्याय-वैशेषिकदर्शन भी ऐसा ही मानता है किन्तु जैनदर्शन का कर्तृत्व व भोक्तृत्व मुक्त-दशा में भी रहता है जबकि न्याय-वैशेषिकदर्शन वैसा नहीं मानता। शरीर रहे वहाँ तक ज्ञान, इच्छा प्रभृति गुणों का उत्पाद-विनाश होता रहता है और साथ ही कर्तृत्व-भोक्तृत्व भी रहता है<sup>२</sup> किन्तु मुक्त दशा में किसी भी प्रकार का कर्तृत्व-भोक्तृत्व शेष नहीं रहता। इस प्रकार न्याय-वैशेषिकदर्शन साख्य-योगदर्शन की कल्पना के साथ मिलता है।

१ सन्मति तर्क ३।५५

२ न्यायवार्तिक ३।१।६

न्याय-वैशेषिक दर्शन के मन्तव्यानुसार जीवतत्त्व में कर्तृत्व-भोक्तृत्व भी भिन्न प्रकार का है। वह जीव को कूटस्थनित्य मानता है अतः सहज-रूप में किसी भी प्रकार का कर्तृत्व-भोक्तृत्व घटाया नहीं जा सकता। तथापि उन्होंने कर्तृत्व-भोक्तृत्व गुणों के उत्पाद-विनाश को लेकर घटाया है। उसका स्पष्ट मन्तव्य है जब ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, आदि गुण होते हैं तब जीव कर्ता और भोक्ता है परन्तु इन गुणों का सर्वथा अभाव होने पर मुक्ति-दशा में किसी भी प्रकार का साक्षात् कर्तृत्व-भोक्तृत्व नहीं रहता। इस प्रकार न्याय-वैशेषिकदर्शन जैनदर्शन की भाँति जीव में कर्तृत्व-भोक्तृत्व मानने पर भी जीवतत्त्व को कूटस्थनित्य घटा सकता है क्योंकि उसके विचारानुसार गुण जीवतत्त्व रूप आधार से सर्वथा भिन्न है। एतदर्थ गुणों का उत्पाद-विनाश होता हो, तब भी गुण-गुणी की भेददृष्टि के कारण वह अपनी दृष्टि से कूटस्थनित्यता घटा लेता है। सांख्य-योग-दर्शन ने चेतन में किसी भी प्रकार के गुणों का अस्तित्व ही स्वीकार नहीं किया है। जहाँ पर अन्य द्रव्य के सम्बन्ध में परिवर्तन या अवस्थान्तर का प्रश्न उपस्थित हुआ वहाँ पर उसने उपचरित और काल्पनिक माना, तो न्याय-वैशेषिकदर्शन ने कूटस्थनित्यत्व को अपनी दृष्टि से घटित किया। उसने द्रव्य में गुण माना है, वे गुण उत्पदिष्णु (उत्पत्तिशील) और विनश्यत भी हों तो भी उनके कारण उनके आधार द्रव्य में किसी भी प्रकार का वास्तविक परिवर्तन या अवस्थान्तर नहीं होता। उसका तर्क यह है कि आधारभूत द्रव्य की दृष्टि से गुण बिल्कुल ही अलग है, इसलिए उसका उत्पाद-विनाश आधारभूत जीवद्रव्य का उत्पाद विनाश नहीं है, और न अवस्थान्तर ही है। इस प्रकार सांख्य-योगदर्शन ने और न्याय-वैशेषिकदर्शन ने अपनी-अपनी दृष्टि से कूटस्थनित्यत्व घटाया है किन्तु जीवद्रव्य के सम्बन्ध में कूटस्थनित्यता की विचारधारा का मूल प्रवाह इन दोनों दर्शनों में एक समान है।

जैन दर्शन के समान न्याय-वैशेषिकदर्शन यह मानता है कि शुभ-अशुभ या शुद्ध-अशुद्ध वृत्तियों से जीवद्रव्य में सस्कार गिरते हैं। उन सस्कारों को ग्रहण करने वाला भौतिक सूक्ष्म-शरीर जैनदर्शन ने माना तो न्याय-वैशेषिकदर्शन ने एक परमाणु रूप में माना है। जीव व्यापक होने से गमनागमन नहीं कर सकता परन्तु प्रत्येक जीव के साथ एक-एक परमाणु रूप में है। जो एक शरीर के नष्ट होने पर दूसरा शरीर धारण करता

बाधारहित या अपरिवर्तिष्णु रहना । दूसरे मत के अनुसार अस्तित्व का तात्पर्य है सत् तत्त्व में परिवर्तन होता है तथापि उसका व्यक्तित्व एक और अखण्ड रहता है । ये दोनों विचारधाराएँ अपनी-अपनी दृष्टि से चेतन तत्त्व को शाश्वत मानती थी । आत्मतत्त्व को एक और अखण्ड द्रव्य मानती थी । इन शाश्वतवादी विचारधाराओं के विरोध में बुद्ध ने कहा—ऐसा कोई भी तत्त्व या सत्त्व नहीं है जो काल के प्रवाह में अखण्ड या अबाधित रह सके । हर एक तत्त्व या अस्तित्व अपने स्वभाव के कारण ही काल के आनन्तर्य-नियम या क्रम-नियम का वशवर्ती होता है । ऐसे दो क्षण भी नहीं हो सकते जिसमें कोई एक सत् जैसा है वैसा ही रहे । इस प्रकार बुद्ध ने वस्तु के मौलिक स्वरूप या सत्त्व को ही कालस्वरूप मानकर शाश्वत द्रव्यवाद के स्थान पर क्षणिकभाव या गुणसघातवाद की स्स्थापना की । प्रस्तुत स्स्थापना में बुद्ध ने चेतन और अचेतन दोनों तत्त्व रखे जिससे जो शाश्वत आत्मवाद की विचारधारा में ओत-प्रोत थे उन्हें ऐसा प्रतीत हुआ कि बुद्ध ने आत्मतत्त्व मानने से इन्कार किया है । और उन्होंने बुद्ध को निरात्मवादी कहा । किन्तु बुद्ध की दृष्टि और थी । उनको शाश्वतवाद की युक्तियाँ भी प्रभावित नहीं कर सकी तो चेतन तत्त्व के निषेध में भी प्रबल युक्ति नहीं मिली, इसलिए उन्होंने लोकायत के भूत-चैतन्य जैसे उच्छेदवाद को भी नहीं माना । उन्होंने मध्यम मार्ग अपनाया । उन्होंने पुनर्जन्म, कर्म, पुरुषार्थ और मोक्ष सभी को माना है । जीव, आत्मा और चेतन तत्त्व को उन्होंने अपने ढंग से स्थान दिया है ।

यह एक सत्य-तथ्य है कि जैन, सांख्ययोग, न्याय-वैशेषिकदर्शन में जिस प्रकार आत्म-स्वरूप के सम्बन्ध में एक निश्चित धारणा रही है वैसी बौद्धदर्शन में नहीं रही है । जब हम बौद्धदर्शन के तत्त्वनिरूपण के इतिहास का गहराई से अध्ययन करते हैं तब हमें आत्मस्वरूप के सम्बन्ध में पाँच श्रेणियाँ मिलती हैं ।

(१) पुद्गलनैरात्म्यवाद

(२) पुद्गलास्तित्ववाद

(३) त्रैकालिक धर्मवाद और वार्तमानिक धर्मवाद ।

(४) धर्म-नैरात्म्य नि स्वभाव या शून्यवाद

## (५) विज्ञप्तिमात्रतावाद<sup>१</sup>

इन सभीवादों के चिन्तकों ने बुद्ध का जो मुख्य लक्ष्य चार आर्य-सत्य से आध्यात्मिक शुद्धि और उत्क्रान्ति की स्थापना थी उसको ध्यान में रखकर ही अपने विचारों का विकास किया।

### पुद्गलनैरात्म्यवाद

त्रिपिटक साहित्य में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि अन्य चित्तक जिसका आत्मा के रूप में वर्णन करते हैं वह तत्त्व परस्पर अविभाज्य वेदना, सज्ञा, मस्कार और विज्ञान का प्रतिफल-प्रतिक्षण परिवर्तन होने वाला सघात स्वरूप है।<sup>२</sup> नाम पद ने बुद्ध इसका निर्देश करते हैं। बृहदारण्यकोपनिषद्<sup>३</sup> में 'नाम-रूप' युगल का वर्णन आता है। कोई मूलभूत एक तत्त्व अपने आपको नाम एवं रूप स्वभाव में व्याकृत करता है। बुद्ध की दृष्टि से ऐसा कोई मूल तत्त्व नहीं है जिसमें ये नाम का व्याकरण हो। वे तो रूप के समान नाम को भी एक स्वतन्त्र तत्त्व मानते हैं और वह तत्त्व प्रथम प्रतिपादित किये हुए सघात रूप एवं सततिबद्ध होने से अनादि-निधन है। बुद्ध की दृष्टि से वेदना, सज्ञा, मस्कार और विज्ञान की सघातधारा निरन्तर प्रवाहित रहती है, किन्तु उस धारा का आदि-अन्त नहीं है। इस विज्ञान केन्द्रित धारा में चेतन या पुद्गल द्रव्य के स्थायी व्यक्तित्व का किसी प्रकार का स्थान न होने से ये विचार पुद्गलनैरात्म्यवाद के नाम से विभूत हैं।

### पुद्गलास्तिवाद

बौद्ध सघ शाश्वत आत्मवादियों से घिरा हुआ था। जब उन शाश्वत आत्मवादियों ने नैरात्म्यवाद का खण्डन किया और कुछ शाश्वत आत्मवादी विचारधारा मानने वाले बौद्ध सघ में सम्मिलित हुए तब उन्होंने अपनी दृष्टि से पुद्गलवाद की स्थापना की। कथावत्थु और तत्त्वसंग्रह प्रभृति

<sup>१</sup> बौद्ध तत्त्वज्ञान की तीन भूमिकाओं के लिए देखिए Buddhist Logic, Vol I, pp 3-14 और Central Philosophy of Buddhism, p 26

<sup>२</sup> विमुद्धिमग्गो वचनिट्ठेन १४

<sup>३</sup> नद्वेदे तद्व्याकृतमामीन् । तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत ।

ग्रन्थों में बौद्ध के पूर्वपक्ष के रूप में प्रस्तुत वाद का उल्लेख हुआ है।<sup>१</sup> इन सम्मितीय या वात्सीपुत्रीय पुद्गलवादियों का मन्तव्य था कि पुद्गल या जीवद्रव्य वस्तुतः है। किन्तु जब उनमें पृच्छा गया कि क्या उसका अस्तित्व 'रूप' सदृश है? तब उन्होंने उत्तर में इन्कार किया। 'पुद्गलास्तित्वाद' बुद्ध सध में आया किन्तु तथागत बुद्ध की मूल दृष्टिबिन्दु के साथ मेल बैठ नहीं सका अतः अन्त में वह केवल नाम मात्र रह गया।

त्रैकालिक धर्मवाद और वार्तमानिक धर्मवाद

पुद्गलनैरात्म्यवाद सम्यक् रूप से विकसित हो रहा था। उसे शाश्वत आत्मवादियों के सामने टिकना था, उनके आक्षेपों का तर्क पुरस्सर उत्तर देना था और साथ ही पुनर्जन्म, बन्ध-मोक्ष की बुद्धिग्राह्य व्याख्या करनी थी, अतः सर्वास्तित्वाद अस्तित्व में आया। उसने उस 'नाम' तत्त्व का 'चित्त' पद से भी प्रयोग किया और उस चित्त या वेदना, सज्ञा, सस्कार और विज्ञान के सघात को अनेक सहजात या आगन्तुक, साधारण-असाधारण अंशों में—धर्मों में विभक्त करके उसका निरूपण किया। वह 'सर्वास्तित्वाद' के रूप में प्रसिद्ध हुआ। प्रस्तुतवाद ने चित्त और उसकी विविध अवस्थाओं का बहुत ही बारीकी से विश्लेषण किया। क्षणिकवाद से चिपके रहने पर भी भूत-भविष्य को स्वीकार कर प्रत्येक क्षणिक चित्त एवं चैतसिक की त्रैकालिकता अपनी दृष्टि से स्थापित की।<sup>२</sup> पुनः इस वाद के सामने उग्र विरोध हुआ कि बुद्ध तो क्षणिकवादी और केवल वर्तमान को ही मानते हैं तो फिर उनके साथ त्रैकालिकता की संगति किस प्रकार बैठ सकती है? त्रैकालिकता को कहकर पुनः शाश्वतवाद की स्थापना करनी है। इसी विचार क्रान्ति से सौत्रान्तिकवाद ने जन्म लिया। उसने सर्वास्तित्वाद की चित्त-चैतसिकों की सम्पूर्ण बातें मान्य रखी। केवल जिन धर्मों को सर्वास्ति-

१ (क) क पुनरत्र सयुज्यते? (पृ० २५४) पौद्गलिकस्यापि अब्याकृतवस्तुवादिन पुद्गलोऽपि द्रव्यतोऽस्तीति (पृ० २५८) नन्माटपक्षे प्रक्षेप्तव्या (पृ २५६)  
—अभिधर्मदीप और उनके टिप्पण पृ० २५४

(ख) तत्त्वसंग्रह वा० ३३६

२ (क) तत्त्वसंग्रह में त्रैकाल्य परीक्षा का० १७८६, पृ० ५०३

(ख) अभिधर्मदीप—टिप्पण सहित का० २६६ पृ० २५० में सर्वास्तित्वाद का वर्णन है जो कालत्रय को स्वीकार कर सभी उसमें घटाते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि बौद्धदर्शन ने आत्म-स्वरूप के सम्बन्ध में अनेक सोपान पार किये हैं और अन्त में योगाचार सम्मत विज्ञप्तिमात्र-वाद में वह प्रतिष्ठित हुआ है। धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित एवं कमलशील जैसे महान् दार्शनिकों ने इसे बुद्धिग्राह्य बनाने का प्रबल प्रयास किया।<sup>१</sup>

बौद्ध-परम्परा की सभी शाखाओं ने स्वसम्मत चित्तसन्तान या जीव का वास्तविक भेद माना है। विज्ञानाद्वैतवादी, जो विज्ञान के अतिरिक्त कुछ भी वास्तविक नहीं मानते हैं, उन्होंने भी विज्ञानसन्ततियों का परस्पर वास्तविक भेद मानकर देहभेद से जीवभेद की मान्यता का अनुसरण भी किया है।<sup>२</sup>

चित्त, विज्ञानसन्तति, या जीव के परिमाण के सम्बन्ध में बौद्ध-दर्शन ने अपना कोई मौलिक विचार प्रस्तुत नहीं किया है। जिसके आधार से साधिकार यह कहा जा सके कि वह अणुवादी है या देहपरिमाणवादी है तथापि विसुद्धिमग्ग आदि ग्रन्थों में 'चित्त या विज्ञान का आश्रय 'हृदयवत्थु'<sup>३</sup> कहा है। इससे यह प्रतीत होता है कि वे हृदयवत्थुनिश्चित विज्ञान के सुख दुःखादि रूप असर को देहव्यापी मानते होंगे।

हम लिख चुके हैं कि जैन, साख्य-योग आदि ने पुनर्जन्म के लिए एक स्थान से द्वितीय स्थान पर जाने वाला सूक्ष्म शरीर माना है। वैसे ही बौद्ध ग्रन्थ दीघनिकाय में 'गन्धर्व' का वर्णन है। गन्धर्व का अर्थ है कोई मरकर दूसरे स्थान पर जाने वाला हो तब गन्धर्व सात दिन तक अनुकूल अवसर की प्रतीक्षा करता है। 'कथावत्थु' ग्रन्थ में गन्धर्व की कल्पना के आधार से अन्तराभव शरीर की चर्चा की है। उसके पश्चात् अन्य लोगों ने और बसु-वन्धु जैसे वैभाषिकों ने अन्तराभव शरीर मानकर उसका समर्थन किया है।<sup>४</sup> केवल थेरवादी बुद्धघोष ने अन्तराभव शरीर न मानकर प्रतिसन्धि की उपपत्ति के कुछ दृष्टान्त दिये हैं।<sup>५</sup>

१ (क) प्रमाणवातिक २।३२७

(ख) तत्त्वसंग्रह की बहिरर्थपरीक्षा पृ० ५५०-८२

२ सन्तानान्तर सिद्धि ग्रन्थ में धर्मकीर्ति ने इसे सिद्ध किया।

३ विसुद्धिमग्गो १४।६०, १७।१६३

४ अभिधर्मदीप पृ १४२ सट्ठिपण

५ (क) विसुद्धिमग्गो १७।१६३

(ख) भारतीय तत्त्वविद्या पृ ६६

### औपनिषद विचारधारा

जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में उपनिषदों में एक ही प्रकार के विचार नहीं मिलते। यहाँ तक कि कभी-कभी एक ही उपनिषद् में विभिन्न विचार मिलते हैं। यही कारण है कि उपनिषदों के आधार पर आधृत जिन चिन्तकों का चिन्तन है उनमें भी विभिन्नता होना स्वाभाविक है। बादरायण ने ब्रह्मसूत्र की रचना की। उसमें जीव के स्वरूप के सम्बन्ध में पूर्व प्रचलित जो मत थे उन सभी का उल्लेख किया है। उपनिषदों की भाँति ब्रह्मसूत्र भी अत्यधिक जन-मन प्रिय हुआ और उस पर अनेकों व्याख्याएँ लिखी गईं, परन्तु वे सारी व्याख्याएँ आज उपलब्ध नहीं हैं। आचार्य शंकर ने उस पर भाष्य लिखकर मायावाद की स्थापना की, किन्तु जिन विज्ञों को मायावाद मान्य नहीं था उन्होंने मायावाद के विरोध में व्याख्याएँ लिखी। उनमें मुख्य आचार्य भास्कर, रामानुज और निबार्क हैं। इन आचार्यों की विचारधारा में यत्किञ्चित् अन्तर है, परिभाषा एवं दृष्टान्तों का प्रयोग एक सदृश नहीं है तथापि सभी ने एक स्वर से यह स्वीकार किया है कि आचार्य शंकर जैसा कहते हैं वैसा जीव का केवल मायिक अस्तित्व नहीं है किन्तु जीव का अस्तित्व वास्तविक है और वह जीव देह से भिन्न एवं नित्य है। आचार्य शंकर आदि ने अपनी विचारधारा के समर्थन में उपनिषदों का आधार ही मुख्य रूप से लिया है। पण्डित सुखलाल जी ने उस विचारधारा के विकास का वर्गीकरण तीन विभागों में किया है—प्रथम आचार्य शंकर का पक्ष, द्वितीय आचार्य मध्व का पक्ष, और तृतीय में अन्य शेष आचार्यों के पक्ष।<sup>१</sup>

आचार्य शंकर ने ब्रह्म के अतिरिक्त शेष सभी तत्त्वों को पारमार्थिक सत्य नहीं माना है। वे व्यवहार में अनुभूयमान जीवभेद की उपपत्ति माया या अविद्या शक्ति से मानते हैं। वह शक्ति ब्रह्म से पृथक् नहीं है। उनके मन्तव्यानुसार जीव और उनका परस्पर भेद तात्त्विक नहीं है।<sup>२</sup> आचार्य मध्व का मन्तव्य उनसे बिल्कुल ही विपरीत है। वे कहते हैं कि जीव काल्पनिक नहीं अपितु वास्तविक है, और उनमें जो परस्पर भेद है वह भी

१ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० १००

२ (क) जीवो ब्रह्मैव नापर

—ब्रह्मसिद्धि पृ० ६

(ख) बौद्धदर्शन और वेदान्त पृ० २३४ डॉ० सी० डी० शर्मा

वास्तविक है। वह ब्रह्म से स्वतन्त्र है। उनका मन्तव्य अनन्त नित्य जीववाद का है।

भास्कर प्रभृति आचार्यों ने ब्रह्म के एक परिणाम, कार्य व अश के रूप में जीव को वास्तविक तत्त्व माना है। भले ही ब्रह्म शक्ति से परिणाम, कार्य या अश उत्पन्न हुए हो तथापि वे किसी भी दृष्टि से मायार्थ नहीं है।

महाभारत में सांख्यमत के रूप में तीन विचारधाराएँ मिलती हैं

(१) चौबीस तत्त्ववादी।

(२) स्वतन्त्र अनन्त पुरुष मानने वाला पञ्चीस तत्त्ववादी।

(३) पुरुषों से पृथक् एक ब्रह्मतत्त्व मानने वाला छब्बीस तत्त्ववादी।

ऐसा ज्ञात होता है कि इन्हीं तीन विचारों के आधार पर परवर्ती आचार्यों ने अपनी-अपनी विचारधारा का विकास किया और उस विकास यात्रा में उपनिषदों का आधार भी लिया गया है। संक्षेप में जीव सम्बन्धी वेदान्त विचारधारा केवलाद्वैत, सत्योपाधि-अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, अविभागाद्वैत, शुद्धाद्वैत, एवं अचिन्त्यभेदाभेद जैसी मुख्य रूप से अद्वैत-लक्ष्मी परम्पराओं में प्रवर्तमान है और द्वैतवाद के रूप में भी उसे समर्थन मिलता रहा है।

आचार्य शंकर का मत केवलाद्वैत है। वे एक मात्र ब्रह्म को पारमार्थिक मानकर जगत् की भाँति जीव का भेद माया से घटाते हैं। उनके अभिमतानुसार जीव कोई स्वतन्त्र या नित्य तत्त्व नहीं है अपितु माया, अविद्या अथवा अन्तःकरण के सम्बन्ध से होने वाला पारमार्थिक ब्रह्म का आभास मात्र है। जब ब्रह्म के साथ जीव के ऐक्य की अनुभूति होती है तब वह आभास भी नहीं रहता। केवलाद्वैतवाद को केवल विशुद्ध एवं अखण्ड चित् तत्त्व ही द्रष्ट है। शुद्ध ब्रह्म के साथ जिस प्रकार जीवतत्त्व के सम्बन्ध की उपपत्ति करनी पड़ती है उसी प्रकार जीव के पारस्परिक भेद की भी उपपत्ति करनी पड़ती है। इसके साथ ही पुनर्जन्म को सिद्ध करने के लिए देह से देहान्तर का सक्रम भी घटाना होता है। मूल में एक ही पारमार्थिक तत्त्व रहा हुआ हो और उसमें विविध प्रकार से भेदों को घटित करना ही तो माया या अविद्या का आश्रय लिये बिना गति नहीं। एतदर्थ ही केवला-

द्वैतवाद ने माया या अविद्या का आश्रय लेकर सम्पूर्ण लौकिक एवं शास्त्रीय भेद प्रधान-व्यवहार को घटित करने का प्रयास किया है। इस प्रयास में विभिन्न कल्पनाएँ की गई हैं। वे कल्पनाएँ एक दूसरे के विपरीत भी हैं। और मजे की बात तो यह है कि सभी व्याख्याकारों ने अपनी-अपनी कल्पना को सिद्ध करने के लिए श्रुतियों का आश्रय लिया है। आचार्य शंकर को क्या इष्ट था वह उनके शब्दों में निर्दिष्ट नहीं है।

वेदान्त सिद्धान्त सूक्ति मञ्जरी<sup>१</sup> पर अप्यय दीक्षित ने व्याख्या लिखी है।<sup>२</sup> उसमें केवलाद्वैत के जीव सम्बन्धी सभी मतों का संग्रह किया है। हम उन सभी पर चर्चा न कर कुछ प्रमुख मतों की चर्चा करेंगे।

प्रतिबिम्बवाद

प्रकटार्थकार, सक्षेपशारीरककार, विद्यारण्य स्वामी और विवरण-कार जैसे आचार्य अपनी-अपनी दृष्टि से ब्रह्म के प्रतिबिम्बस्वरूप से जीव के सम्बन्ध में चिन्तन करते हैं। प्रतिबिम्ब को कितने ही अविद्यागत मानते हैं, कितने ही अन्तःकरण, और कितने ही अज्ञानगत।<sup>३</sup>

अवच्छेदवाद

कितने ही आचार्य प्रतिबिम्ब के स्थान में अवच्छेद पद का प्रयोग करके कहते हैं कि अन्तःकरण आदि में प्रतिबिम्बित ब्रह्म जीव नहीं है अपितु अन्तःकरणावच्छिन्न ब्रह्म ही जीव का स्वरूप है।<sup>४</sup>

ब्रह्मजीववाद

प्रस्तुत वाद का मन्तव्य है कि जीव न तो ब्रह्म का प्रतिबिम्ब है और न उसका अवच्छेद ही है, अपितु अविकृत ब्रह्म स्वयं ही अविद्या के कारण जीव है और विद्या के कारण ब्रह्म है।<sup>५</sup>

इस प्रकार केवलाद्वैत में प्रतिबिम्ब, अवच्छेद और ब्रह्माभेद ये तीन मुख्य भेद हैं।<sup>६</sup>

१ इस ग्रन्थ के लेखक गंगाधर मरस्वती हैं और यह एक कारिका ग्रन्थ है।

२ व्याख्या का नाम 'सिद्धान्तलेश संग्रह' है।

३ वेदान्त सूक्ति मञ्जरी प्रथम परिच्छेद का ० २८-४०

४ वही, कारिका ४१

५ वही, कारिका ४२

६ भारतीय तत्त्वविद्या पृ० १०४

केवलाद्वैत में जीव की सख्या के सम्बन्ध में भी एक मत नहीं है। कितने ही विज्ञो ने एक जीव मानकर एक ही शरीर को सजीव कहा और अन्य शरीर को निर्जीव। कितने ही विज्ञो ने जीव के एक ही होने पर भी दूसरे शरीरों को सजीव कहा है। कितने ही विज्ञो ने जीव अनेक माने हैं।<sup>१</sup> सिद्धान्त बिन्दु में मधुसूदन सरस्वती ने एव वेदान्तसार में सदानन्द ने संक्षेप में उल्लेख किया है।

भास्कर का अभिमत है कि ब्रह्म अपनी नाना शक्तियों से जगत् के समान जीव के रूप में भी परिणत होता है। जीव ब्रह्म का परिणाम है और वह क्रियात्मक होने से सत्य है। ब्रह्म एक है और उसके परिणाम अनेक हैं। एकत्व और अनेकत्व में किसी भी प्रकार का विरोध नहीं है। जिस प्रकार एक ही समुद्र तरंगों के रूप में अनेक दिखाई देता है वैसे ही जीव ब्रह्म के अंश और परिणाम है। अज्ञान जहाँ तक रहता है वही तक उनका अस्तित्व है। जब अज्ञान नष्ट हो जाता है तब वे अणुपरिमाण जीव ब्रह्म-अभेद का अनुभव करते हैं।

विशिष्टाद्वैत पर चिन्तन करते हुए रामानुज ने जगत् के समान जीव का मूल में ब्रह्म के अव्यक्त शरीर के रूप में वर्णन किया और फिर उस अव्यक्त को अनुक्रम से व्यक्त-जीव और व्यक्त-प्रपञ्च के रूप में घटित किया है। अव्यक्त चित् शक्ति व्यक्त-जीव रूप प्राप्त करता है और प्रवृत्ति भी करता है। प्रस्तुत प्रवृत्ति का मूल स्रोत पर ब्रह्म नारायण है।

आचार्य निबार्क पर ब्रह्म को अभिन्न स्वरूप मानकर के भी उसका अनन्त जीवों के रूप में परिणाम मानते हैं, अतः वे भेदाभेदवादी होने से द्वैताद्वैतवादी कहलाते हैं। एक ही पवन स्थान भेद होने से विविध रूप में परिणत होता है उसी प्रकार ब्रह्म भी अनेक जीवों के रूप में परिणत होता है। वे जीव को काल्पनिक और आरोपित नहीं मानते।

विज्ञान मिश्र का मन्तव्य है कि प्रकृति के समान पुरुष अनादि और स्वतन्त्र है तथापि ब्रह्म से पृथक् नहीं है। यह मन्तव्य अविभागाद्वैत कहलाता है।

१ वेदान्त सूक्ति मजरी, कारिका ४३-४४

आचार्य बल्लभ शुद्धाद्वैतवादी है। उनका कहना है कि जीव भी जगत् के समान वास्तविक परिणाम है। ऐसे परिणाम लीला के कारण उत्पन्न होते हैं, तथापि ब्रह्म स्वयं अविकृत और शुद्ध है।

चैतन्य अचिन्त्यभेदाभेद को मानते हैं। जीव-शक्ति से ब्रह्म अनन्त जीवों के रूप में प्रकट होता है। उन जीवों का ब्रह्म के साथ भेदाभेद है किन्तु वह अचिन्त्यनीय है।

भास्कर से लेकर चैतन्य तक सभी आचार्यों ने जीव को अणुरूप माना है और ज्ञान व भक्ति से जब अज्ञान की निवृत्ति होती है, तब वह आत्मा मुक्त होता है। ये सभी आचार्य जो अणुजीववादी हैं वे पुनर्जन्म की उपपत्ति सूक्ष्म शरीर से घटाते हैं।

मध्व वेदान्ती हैं तथापि अद्वैत या अभेद को नहीं मानते। वे उपनिषदों व अन्य ग्रन्थों के प्रकाश में यह सिद्ध करते हैं कि जीव अणु है, अनन्त है किन्तु स्वतन्त्र व नित्य होने से परब्रह्म के परिणाम नहीं है, कार्य नहीं है और अश भी नहीं है। जब जीव अज्ञान से निवृत्त होता है तभी वह ब्रह्म या विष्णु के स्वामित्व की अनुभूति करता है।

शैव, जो वेद और वेदान्त को अपने चिन्तन का आधार नहीं मानते हैं, उन्होंने प्रत्यभिज्ञादर्शन माना है। उनका मन्तव्य है कि परब्रह्म ही शिव है, उससे अतिरिक्त अन्य कोई भी श्रेष्ठ नहीं है। यह परम श्रेष्ठ ब्रह्म ही अपनी स्वेच्छा से जगत् के समान अनन्त जीवों को पैदा करता है। तत्त्व दृष्टि से वे जीव शिव से भिन्न नहीं हैं।

उपनिषद् और गीता की दृष्टि से आत्मा शरीर से विलक्षण<sup>१</sup>, मन से पृथक्<sup>२</sup> विभु-व्यापक<sup>३</sup> और अपरिणामी है।<sup>४</sup> वह वाणी द्वारा अगम्य है।<sup>५</sup>

१ न हन्यते हन्यमाने शरीरे। —कठोपनिषद् २।१५।१८

२ (क) इन्द्रियो से मन श्रेष्ठ और उत्कृष्ट है। मन से बुद्धि, बुद्धि से महत्तत्त्व, महत्तत्त्व से अव्यक्त, और अव्यक्त से पुरुष श्रेष्ठ है। वह व्यापक व अलिप्त है। —कठोपनिषद् २।३।७।८०

(ख) पुरुष से पर (श्रेष्ठ या उत्कृष्ट) अन्य कुछ भी नहीं है। वह सूक्ष्मता की पराकाष्ठा है। —कठोपनिषद् १।३।१०, ११

३ ईशावास्यमिदं सर्वं। यत् किञ्च जगत्या जगत्।

—ईशा० उपनिषद्

४ गीता २।२५

५ तैत्तिरीय उपनिषद् २।४

उसका विस्तृत स्वरूप नेति-नेति के द्वारा व्यक्त किया गया है ।<sup>१</sup> वह न स्थूल है, न अणु है, न क्षुद्र है, न विशाल है, न अरुण है, न द्रव है, न छाया है, न तम है, न वायु है, न आकाश है, न सघ है, न रस है, न गन्ध है, न नेत्र है, न कर्ण है, न वाणी है, न मन है, न तेज है, न प्राण है, न मुख है, न अन्तर है, न बाहर है ।<sup>२</sup>

### आत्मा का परिमाण

उपनिषदों में आत्मा के परिमाण के सम्बन्ध में नाना कल्पनाएँ हैं । यह मनोमय पुरुष (आत्मा) अन्तर् हृदय में चावल या जौ के दाने के समान बड़ा है ।<sup>३</sup>

यह आत्मा प्रदेश-मात्र है अर्थात् अँगूठे के सिरे से तर्जनी के सिरे तक की दूरी जितना है ।<sup>४</sup>

यह आत्मा शरीर-व्यापी है ।<sup>५</sup>

यह आत्मा सर्व-व्यापी है ।<sup>६</sup>

हृदय-कमल के अन्दर यह मेरा आत्मा पृथ्वी, अन्तरिक्ष, द्युलोक, या इन सभी लोकों की अपेक्षा बड़ा है ।<sup>७</sup>

जैन-दृष्टि से जीव अनन्त है, प्रत्येक जीव के प्रदेश असंख्य हैं । उसमें व्याप्त होने की क्षमता है । जब केवली समुद्घात होता है तब आत्मा कुछ समय के लिए सम्पूर्ण लोक में व्यापक हो जाता है ।<sup>८</sup> मरण-समुद्घात के समय भी आशिक व्यापकता होती है ।<sup>९</sup>

१ स एस नेति नेति

—बृहदारण्यक उपनिषद् ४।५।१५

२ अस्थूल मन एव ह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्वेहमच्छायमतमोज्ज्वलनाकाश-  
मसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कमश्रोत्रमवागङ्गानोज्ज्वलमप्राणममुखमनन्तरमबाह्वम् ।

—बृहदारण्यक उपनिषद् ३।८।८

३ यथा ग्रीहि वा यवो वा

—बृहदारण्यक उपनिषद् ५।६।१

४ प्रदेशमात्रम्

—छान्दोग्य उपनिषद् ५।१।८।१

५ एष प्रज्ञात्मा इदं—शरीरमनुप्रविष्ट

—कौषीतकी उपनिषद् ३।५।४।२०

६ सर्वगत ।

—मुण्डक उपनिषद् १।१।६

७ छान्दोग्य उपनिषद् ३।१।४।३

८ जीवत्थिकाए—लोए, लोयमेत्ते, लोयप्पमाणे

—मगवती २।१०

९ मगवती ६।६।१७

धर्म, अधर्म, लोकाकाश और जीव इन चारों की प्रदेश सख्या समान है किन्तु अवगाहन की दृष्टि से समान नहीं है। धर्म, अधर्म और लोकाकाश स्वीकारात्मक एवं क्रिया प्रतिक्रियात्मक प्रवृत्ति रहित है। अतः उनके परिमाण में किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। ससारी जीव पुद्गलों को स्वीकार भी करते हैं, उनमें क्रिया-प्रतिक्रिया भी होती है, अतः उनका परिमाण सदा सर्वदा समान नहीं रहता। उसमें सकोच और विस्तार होता रहता है। तथापि अणु के समान सकुचित और केवली-समुद्घात को छोड़कर लोकाकाश जितना विकसित नहीं होता, एतदर्थ ही जीव को मध्यम परिमाण वाला कहा है।

स्मरण रखना चाहिए कि सकोच और विस्तार जीव का स्वयं का स्वभाव नहीं है। किन्तु वह कर्मण शरीर के कारण होता है। कर्मयुक्त अवस्था में जीव शरीर की मर्यादा में आबद्ध होता है, एतदर्थ उसका जो परिमाण है वह स्वतन्त्र उसका अपना नहीं है। कर्मण शरीर का छोटापन और मोटापन चारों गति की अपेक्षा से है। मुक्त दशा में वह नहीं होता।

आत्मा के सकोच-विकोच की तुलना दीपक के प्रकाश से कर सकते हैं। खुले स्थान पर दीपक को रखदे तो उसके प्रकाश का परिमाण अमुक प्रकार का होगा। उसी दीपक को किसी कमरे में रखदे तो वही प्रकाश कमरे में समा जाता है। लघुपात्र के नीचे रखे तो लघुपात्र में समा जाता है वैसे ही कर्मण शरीर के कारण आत्म-प्रदेशों का सकोच और विस्तार होता है।

जो आत्मा एक नन्हे बालक के शरीर में रहता है वही आत्मा एक युवक के शरीर में भी रहता है और वृद्ध के शरीर में भी रहता है। जो एक विराट्काय स्थूल शरीर में रहता है वही एक नन्ही-सी चीटी में भी रह सकता है।

#### जीव का लक्षण

निश्चय-दृष्टि से जीव का लक्षण चेतना है। ऐसा विश्व में कोई प्राणी नहीं, जिसमें उसका सद्भाव न हो। सभी प्राणियों में सत्ता के रूप में चैतन्य गवित अनन्त है। किन्तु उसका विकास सभी जीवों में समान नहीं होता। ज्ञान के आवरण की अधिकता या न्यूनता के अनुसार उसका विकास कम-ज्यादा होता है। अतः जीव और अजीव का भेद बताते हुए

पाचन और श्वासोच्छ्वास की क्रिया से चेतना की तुलना करना भ्रान्तिपूर्ण है। चूँकि ये दोनों क्रियाये चेतनारहित हैं। चेतनारहित मस्तिष्क की क्रिया चेतनायुक्त कैसे हो सकती है ? अतः यह सत्य-तथ्य है कि चेतना एक स्वतन्त्र सत्ता है, मस्तिष्क की उपज नहीं है। जो शारीरिक व्यापारों को ही मानसिक व्यापारों का कारण मानते हैं उनके समक्ष दूसरा प्रश्न यह आता है कि 'मैं स्वेच्छा से चलता हूँ—मेरे भाव शारीरिक परिवर्तनों को पैदा करने वाले हैं' क्या वे इस प्रकार के प्रयोग कर सकते हैं ?

'मनोदैहिक-सहचरवाद' का मन्तव्य है कि मानसिक और शारीरिक व्यापार एक-दूसरे के सहकारी हैं। इसके अतिरिक्त दोनों में किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है। अन्योन्याश्रयवाद प्रस्तुत वाद का समाधान है। इसका अभिमत है कि शारीरिक क्रियाओं का मानसिक व्यापारों पर और मानसिक व्यापारों का शारीरिक क्रियाओं पर असर होता है। उदाहरणार्थ—

(१) मस्तिष्क की रुग्णता से मानसिक शक्ति क्षीण हो जाती है।

(२) मस्तिष्क के परिमाण के अनुसार मानसिक शक्ति का विकास होता है।

साधारण रूप से पुरुषों का मस्तिष्क ४६ से ५० या ५२ औंस तक का और महिलाओं का ४४-४८ औंस तक का होता है। क्षेत्र विशेष के अनुसार उसमें कुछ अधिकता व न्यूनता भी पाई जाती है। अपवाद रूप से जिनकी मानसिक शक्ति असाधारण है, उनका दिमाग भी औसत परिमाण से कम पाया गया है। किन्तु साधारण नियम के अनुसार तो मस्तिष्क का परिमाण और मानसिक विकास का परस्पर गहरा सम्बन्ध है।

(३) ब्राह्मीधृत, वादाम आदि ऐसी अनेक औषधियाँ हैं जिनके सेवन से मानसिक विकास होता है, स्मरण शक्ति तीव्र होती है।

---

nations This as a purely mechanical process is seeable by the mind But can you see or dream or in any way imagine how out of that mechanical act and from these individually dead atoms, sensation, thought and emotion are to arise ? Are you likely to create Homer out of the rattling of dice or 'Differential Calculus' out of the clash of Billiard ball You cannot satisfy the human understanding in its demand for logical continuity between molecular process and the phenomena of consciousness "

(४) मस्तिष्क पर आघात होने से स्मरणशक्ति मन्द होती है ।

(५) मस्तिष्क का कुछ विशेष भाग जिसका सम्बन्ध मानसिक शक्ति के साथ है उसकी क्षति होने पर मानसिक शक्ति क्षीण होती है ।

### विचारों का शरीर पर प्रभाव

शरीर और मन का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध है । प्रतिपल-प्रतिक्षण चिन्ता करने से एव बौद्धिक श्रम करने से शरीर कृश होता है । सुख और दुःख का शरीर पर प्रभाव पड़ता है । क्रोध आदि से रक्त विपाक हो जाता है । इस प्रकार अन्योन्याश्रयवादी इस निर्णय पर पहुँचे हैं कि मानसिक और शारीरिक शक्तियों का परस्पर सम्बन्ध है । दोनों शक्तियाँ पृथक् हैं । दो विसदृश पदार्थों के बीच कार्य-कारण किस प्रकार है इस समस्या का वे समाधान नहीं कर सके हैं ।

### आत्मा और शरीर का सम्बन्ध

आत्मा और शरीर ये दोनों सजातीय नहीं हैं । आत्मा चेतन है और अरूप है, शरीर जड़ है और रूपवान है । प्रश्न यह है कि चेतन और जड़ का, अरूप और रूपवान का, जो बिल्कुल ही विरोधी है उनका परस्पर सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? जैनदर्शन ने इस प्रश्न का समाधान दिया है । ससार में जितनी भी आत्माएँ हैं वे सूक्ष्म और स्थूल इन दोनों प्रकार के शरीरों से वेष्टित हैं । एक जन्म से दूसरे जन्म में जाते समय स्थूल शरीर नहीं रहता पर सूक्ष्म शरीर बना रहता है । सूक्ष्म शरीरधारी जीव ही दूसरा स्थूल शरीर धारण करता है । और सूक्ष्म शरीर एव आत्मा का सम्बन्ध अपश्चानुपूर्वी है । अपश्चानुपूर्वी का तात्पर्य है जहाँ पर पहले और पीछे का कोई विभाग न हो, पौर्वापर्य न हो । सारांश यह है कि उनका सम्बन्ध अनादि है, अतः ससार अवस्था में जीव कथञ्चित् मूर्त भी है । कथञ्चित् मूर्त होने से ही वह मूर्त शरीर धारण करता है । ससार दशा में जीव और पुद्गल का कथञ्चित् सादृश्य होता है । अतः उनका सम्बन्ध होना सम्भव है । आत्मा का अमूर्त रूप विदेहदशा में प्रकट होता है । अमूर्त बनने के पश्चात् फिर उसका मूर्त द्रव्य के साथ कोई सम्बन्ध नहीं रहता ।

### आधुनिक विज्ञान और आत्मा

कितने ही पाश्चात्य वैज्ञानिक आत्मा को मन से पृथक् नहीं मानते । वे मन और मस्तिष्क-क्रिया को एक ही मानते हैं । मन और मस्तिष्क को

पर्यायवाची शब्द मानते हैं। इसका समर्थन पावलोफ ने किया है कि स्मृति मस्तिष्क (सेरेब्रम) के करोड़ों सेलो (Cells) की क्रिया है। वर्गसाँ जिस तर्क के आधार पर आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करता है उसके मूलभूत तथ्य स्मृति को 'पावलोफ' मस्तिष्क के सेलो की क्रिया बताता है। फोटो के नेगेटिव प्लेट में जैसे प्रतिबिम्ब खींचे जाते हैं वैसे ही मस्तिष्क में भूतकाल के चित्र प्रतिबिम्बित होते हैं। जब उन्हें अनुकूल सामग्री से अभिनव प्रेरणा प्राप्त होती है तब वे उद्बुद्ध हो जाते हैं। निम्न स्तर से ऊपरी स्तर में आ जाते हैं, वही स्मृति है। इससे अतिरिक्त भौतिक तत्त्वों से अलग-थलग अन्वयी आत्मा मानने की आवश्यकता नहीं है। भौतिक प्रयोगों से अभौतिक सत्ता का नास्तित्व सिद्ध करने का इन वैज्ञानिकों ने बहुत प्रयास किया है तथापि भौतिक प्रयोगों का क्षेत्र भौतिकता तक ही रहता है। आत्मा अमूर्त है और मन भौतिक और अभौतिक दोनों है।

सूत्रकृताङ्ग वृत्ति के अनुसार 'मनन, चिन्तन, तर्क, अनुमान, स्मृति, 'यह वही है' इस प्रकार सकलनात्मक ज्ञान भूत और वर्तमान ज्ञान की जोड़ करना, ये कार्य अभौतिक मन के हैं।' उसकी ज्ञानात्मक प्रवृत्ति का साधन भौतिक मन है, जिसे मस्तिष्क या 'औपचारिक ज्ञान तन्तु' भी कहा जा सकता है। मस्तिष्क शरीर का एक अवयव है। उस पर नाना प्रकार के प्रयोग करने से मानसिक स्थिति में परिवर्तन होता है। आधुनिक वैज्ञानिकों का अभिमत है कि मन केवल भौतिकतत्त्व नहीं है। भौतिकतत्त्व मानने पर उसके विचित्र गुण-चेतन-क्रियाओं की व्याख्या नहीं हो सकती। मन (मस्तिष्क) में ऐसे अनेक नये गुण देखे जाते हैं जो पूर्व भौतिक-तत्त्वों में नहीं थे। एतदर्थ भौतिक-तत्त्वों और मन को एक नहीं कह सकते और साथ ही भौतिक-तत्त्वों से मन इतना पृथक् भी नहीं है कि उसे बिल्कुल ही एक पृथक् तत्त्व माना जाय।<sup>१</sup>

हम उपर्युक्त उद्धरण के प्रकाश में चिन्तन करें तो ज्ञात होगा कि मन के सम्बन्ध में ही नहीं अपितु मन के साधनभूत मस्तिष्क के सम्बन्ध में भी आधुनिक वैज्ञानिक कितने सदिग्ध हैं। मस्तिष्क को भूतकाल के प्रतिबिम्बों का वाहक और स्मृति का साधन मान कर के भी स्वतन्त्र चेतना का लोप

१ सूत्रकृताङ्ग वृत्ति १।८

२ विज्ञान की रूपरेखा पृ. ३६७

नहीं कर सकते। फोटो के नेगेटिव प्लेट के समान मस्तिष्क वर्तमान के चित्रों को अंकित कर सकता है, सुरक्षित रख सकता है किन्तु भविष्य की कल्पना नहीं कर सकता। “यह क्यों है ? यह है तो ऐसा होना चाहिए, इस प्रकार नहीं होना चाहिए, यह वही है, इसका परिमाण इस प्रकार होगा।” यह सारा चिन्तन सिद्ध करता है कि कोई स्वतन्त्र चेतनात्मक शक्ति का अस्तित्व है। प्लेट की चित्रावली में नियमन होता है। उसमें प्रतिबिम्बित चित्र के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता किन्तु मानव-मन पर यह नियम लागू नहीं होता। वह भूतकाल की धारणाओं के आधार पर चिन्तन कर निष्कर्ष निकालता है और भविष्य का मार्ग सुनिर्णीत करता है अतः प्रस्तुत दृष्टांत से मानस-क्रिया की सगति नहीं बैठ सकती।

विज्ञान ने जो अभूतपूर्व प्रगति की है वह प्रगति अदृष्टपूर्व और अभ्रुतपूर्व है। ये आविष्कार किसी दृष्ट-वस्तु का प्रतिबिम्ब नहीं अपितु स्वतन्त्र-मानस की तर्कणा के कार्य हैं। एतदर्थ स्वतन्त्र-चेतना का विकास और अस्तित्व मानना चाहिए।

वैज्ञानिक दृष्टि से १०२ तत्त्व हैं। वे सभी तत्त्व मूर्त हैं। उन्होंने आज तक जितने भी प्रयोग किये हैं वे सभी मूर्त-द्रव्यों पर किये हैं। अमूर्त-तत्त्व इन्द्रिय-प्रत्यक्ष नहीं हो सकता और न उस पर प्रयोग ही हो सकते हैं। आत्मा अमूर्त है एतदर्थ वैज्ञानिक भौतिक साधनयुक्त होने पर भी उसका पता नहीं लगा सके है। भौतिक साधनों से आत्मा का अस्तित्व-नास्तित्व नहीं जाना जा सकता। शरीर पर किये गये प्रयोगों से आत्मा की स्थिति स्पष्ट नहीं हो सकती।

रूस के सुप्रसिद्ध जीव-विज्ञानी पावलोफ ने परीक्षण की दृष्टि से एक कुत्ते का दिमाग निकाल लिया। वह कुत्ता शून्यवत् हो गया। उसकी शारीरिक चेष्टाएँ स्तब्ध हो गईं। वह अपने स्वामी एवं भोजन तक को भी नहीं पहचानता, तथापि वह मरा नहीं। इन्जेक्शन से उसे खाद्य तत्त्व दिया जाता। उसने प्रस्तुत प्रयोग से यह सिद्ध किया कि दिमाग ही चेतना है। उसके निकाल देने पर प्राणी में कुछ भी चैतन्य नहीं रहता।

यहाँ पर यह समझना है कि दिमाग चेतना का उत्पादक नहीं परन्तु वह मानस प्रवृत्तियों के उपयोग का साधन है। दिमाग निकलने से उसकी मानसिक चेष्टाएँ रुक गईं, किन्तु उसकी चेतना नष्ट नहीं हुई। चेतना

यदि नष्ट हो जाती तो वह जीवित नहीं रह सकता था। खाद्य-पदार्थ को ग्रहण करना, खून का संचार, प्राणापान आदि चेतन प्राणी के लक्षण हैं। ऐसे अनेक प्राणी हैं जिनमें मस्तिष्क का अभाव है पर उनमें शोक, हर्ष, भय आदि प्रवृत्तियाँ पायी जाती हैं। चेतना का सामान्य लक्षण स्वानुभव है। उस अनुभूति की अभिव्यक्ति के साधन उसके पास हो या न हो यह अलग बात है। उसे कष्ट होता ही है किन्तु वाणी का साधन न होने से वह उस अपार कष्ट को कह नहीं पाता है। उसे कष्ट नहीं होता यह कहना तो भ्रमपूर्ण है। आगम साहित्य में स्थावर जीवों की कष्टानुभूति की चर्चा करते हुए लिखा है—एक जन्म से अन्धा है, जन्म से मूक है, जन्म से वधिर है, और अनेक रोगों से ग्रसित है। उस व्यक्ति के शरीर पर कोई युवक पुरुष तलवार से एक बार नहीं अपितु बत्तीस-बत्तीस बार छेदन-भेदन करे उस व्यक्ति को जितना कष्ट होता है वैसा कष्ट पृथ्वीकाय के जीवों को उन पर प्रहार करने से होता है किन्तु सामग्री के अभाव में वे उसे व्यक्त नहीं कर पाते। मानव प्रत्यक्ष प्रमाण चाहता है अतः इन तथ्यों को स्वीकार करने से कतराता है। आत्मा अरूपी है वह चर्म चक्षुओं से देखी नहीं जा सकती।

### चेतना का पूर्वरूप क्या है ?

दार्शनिकों में दो मत हैं—एक मत का यह मन्तव्य है कि निर्जीव पदार्थ से सजीव पदार्थ कदापि पैदा नहीं हो सकता। एतदर्थ जीव अनादि काल से है। वैज्ञानिक लुई पाश्चर और टिजल का यह मत है। लुई पाश्चर और हिंडाल ने वैज्ञानिक परीक्षणों द्वारा यह प्रमाणित भी किया है। वह परीक्षण इस प्रकार था—

उन्होंने एक काँच के गोले में कुछ विशुद्ध पदार्थ रखा और उसके पश्चात् धीरे-धीरे उसके अन्दर से सम्पूर्ण हवा निकाल दी। वह गोला और उसके अन्दर रखा हुआ पदार्थ ऐसा था कि उसके अन्दर कोई भी सजीव प्राणी या उसका अण्डा या वैसी ही कोई अन्य चीज न रह जाय, यह पूर्व ही अत्यन्त सावधानी से देख लिया गया। इस अवस्था में रखे जाने पर देखा गया कि चाहे जितने दिन भी रखा जाय, उसके भीतर इस प्रकार की अवस्था में किसी प्रकार की जीव-सत्ता प्रकट नहीं होती। उसी पदार्थ को बाहर निकाल कर रख देने पर कुछ दिनों में ही उनमें कीड़े-मकोड़े, या

क्षुद्राकार जीवाणु दिखाई देने लगते हैं। इसमें यह सिद्ध है कि बाहर की हवा में रहकर ही जीवाणु या प्राणी का अण्डा या नन्हे-नन्हे जीव इस पदार्थ में जाकर उपस्थित होते हैं।”

दूसरे दार्शनिकों का अभिमत है कि निर्जीव पदार्थ से सजीव पदार्थ की उत्पत्ति होती है। प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक ‘फ्रायड’, रूसी नारी वैज्ञानिक लेपेसिनस्काया, अणु-वैज्ञानिक डॉ० डेराल्डयूरे और उनके शिष्य स्टैनले मिलर आदि निष्प्राण सत्ता से सप्राण सत्ता की उत्पत्ति मानते हैं।

मार्क्सवाद का कहना है कि चेतना भौतिक सत्ता का गुणात्मक परिवर्तन है। पानी पानी है। जब उसका तापमान बढ़ा दिया जाता है तो निश्चित बिन्दु पर पहुँचने पर भाप बन जाता है, यदि उसका तापमान कम कर दिया जाय तो बर्फ बन जाता है। जिस प्रकार भाप और बर्फ का पूर्व रूप पानी है। उसका भाप या बर्फ के रूप में परिणमन होने पर—गुणात्मक परिवर्तन होने पर पानी-पानी नहीं रहता, वैसे ही चेतना का पहला रूप मिटकर चेतना को पैदा कर सका है।

पर प्रश्न यह है कि पानी निश्चित बिन्दु पर पहुँचने पर भाप या बर्फ बनता है वैसे ही भौतिकता का ऐसा कौनसा निश्चित बिन्दु है जहाँ पर पहुँचकर भौतिकता चेतना के रूप में बदल जाती है। इस प्रश्न का समाधान वैज्ञानिक अभी तक नहीं कर पाये हैं। मस्तिष्क के हाइड्रोजन, ऑक्सीजन, नाइट्रोजन, कार्बन, फास्फोरस प्रभृति घटक तत्त्व हैं। उनमें से कौनसा तत्त्व चेतना का उत्पादक है ? या सभी के मिश्रण से चेतना उत्पन्न होती है ? या कितने तत्वों की कितनी मात्रा मिलने पर चेतना उत्पन्न होती है ? इसका अभी तक परिज्ञान वैज्ञानिकों को नहीं है। ‘चेतना का पूर्व-रूप क्या है’ इस प्रश्न का वे समाधान नहीं कर सके हैं।

**क्या इन्द्रियाँ और मस्तिष्क आत्मा हैं ?**

हम देखते हैं कि आँख, कान, आदि इन्द्रियाँ नष्ट भी हो जाती हैं पर उन इन्द्रियों से जिन विषयों का ज्ञान किया है वे विषय उसे स्मरण रहते हैं इसका अर्थ यह है कि आत्मा देह और इन्द्रियों से भिन्न है। यदि इन्द्रियाँ ही आत्मा होती तो इन्द्रियों के नष्ट होने पर उन इन्द्रियों से अनुभूत ज्ञान स्मरण नहीं रह सकता। इससे यह सिद्ध है कि ज्ञान का अधिष्ठाता आत्मा इन्द्रियों से भिन्न है। यदि यह कहा जाय कि स्मृति का

कारण मस्तिष्क है, आत्मा नहीं। मस्तिष्क स्वस्थ रहने पर स्मृति रहती है उसके विकृत होने पर स्मृति लोप हो जाती है अतः ज्ञान का अधिष्ठाता मस्तिष्क है, इसलिए आत्मा को मानने की आवश्यकता नहीं। प्रस्तुत युक्ति भी उचित नहीं है। जैसे बाहरी वस्तुओं को जानने में इन्द्रियाँ साधन हैं वैसे ही इन्द्रिय-ज्ञान सम्बन्धी चिन्तन और स्मृति के लिए मस्तिष्क साधन है। यदि मस्तिष्क विकृत हो गया तो सही स्मृति नहीं होती तथापि पागल व्यक्ति में चेतना तो होती है। साधनों की कमी होने से ज्ञान शक्ति धुंधली हो सकती है किन्तु नष्ट नहीं होती। पागल व्यक्ति भी खाता है, पीता है, चलता है, फिरता है, श्वासोच्छ्वास लेता है। इससे यह सहज ही ज्ञात होता है कि दिमाग के अतिरिक्त भी चेतना-शक्ति है जिससे ये सारी क्रियाएँ होती हैं। मस्तिष्क चेतना का केन्द्र है, इसमें दो राय नहीं हैं। तन्दुल बेयालिय ग्रन्थ में लिखा है कि मानव-शरीर में १६० ऊर्ध्वगामिनी और रसहारिणी शिराएँ हैं, जो नाभि से निकलकर सिर तक पहुँचती हैं। वे जब तक स्वस्थ होती हैं तब तक आँख, कान, नाक और जीभ का बल ठीक रहता है।<sup>१</sup>

चरक के अनुसार भी मस्तिष्क, प्राण और इन्द्रियो का केन्द्र है।<sup>२</sup> वह चैतन्य-सहायक धमनियों का जाल है। यह सत्य है कि मस्तिष्क की अमुक शिरा कट जाने पर अमुक प्रकार की अनुभूति नहीं होती किन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि मस्तिष्क ही चेतना है।

### आत्मा के असंख्यात प्रदेश

हम यह पूर्व बता चुके हैं कि आत्मा के असंख्यात प्रदेश हैं। असंख्य प्रदेशों का समुदाय ही जीव है। एक, दो, तीन, चार, प्रदेश जीव नहीं होते। आत्मा असंख्य जीवकोषों का पिण्ड नहीं है। वैज्ञानिक दृष्टि से असंख्य सेल्स (Cells) जीवकोषों से प्राणी का शरीर और चेतन निर्मित होता है। वैज्ञानिक दृष्टि केवल शरीर तक सीमित रही है। शरीर तो पुद्गल का

१ इमं शरीरं सठितिरासय नाभिप्यमवाण उद्धगामिणीण सिर उपगयाण जाउ रसहरणिओत्ति च्चइ । वुजासि ण निरुवघाएण चक्खुसोयघाणजिहावल भवइ ।

—तन्दुल बेयालिय

२ प्राणा प्राणभृता यत्र, तथा सर्वेन्द्रियाणि च ।

यदुत्तमाङ्गमङ्गाना शिरस्तदभिधीयते ॥

—चरक सहिता

पिण्ड है, वह रूपी है अतः उसे देखा जा सकता है, उसका विश्लेषण किया जा सकता है किन्तु आत्मा अरूपी है, इन्द्रियो से उसे नहीं देख सकते। अतएव जीवकोषो से आत्मा की उत्पत्ति बताना अनुचित है। आत्मा के जो असंख्य प्रदेश बताये गये हैं वह केवल आत्मा का परिमाण जानने के लिए हैं। वह आरोपित है, वास्तविक नहीं। आत्मा अखण्ड द्रव्य रूप है। उसमें कभी भी सघात-विघात नहीं होता। एक घागा भी कपड़े का उपकारी है उसके अभाव में कपड़ा पूर्ण नहीं होता किन्तु एक घागा ही कपड़ा नहीं है। कपड़ा समुदित घागाओं का नाम है। वैसे ही एक प्रदेश जीव नहीं है। असंख्य चेतन प्रदेशों के पिण्ड का नाम ही जीव है।

चैतन्य आत्मा का एक विशिष्ट गुण है। यह गुण आत्मा के अतिरिक्त किसी भी द्रव्य में नहीं है, अतएव आत्मा को एक स्वतन्त्र द्रव्य माना गया है। उसमें पदार्थ के व्यापक लक्षण—अर्थ-क्रियाकारित्व और सत् दोनो घटते हैं। पदार्थ वह है जो सत् हो, पूर्व-पूर्ववर्ती अवस्थाओं को छोड़ता हुआ, उत्तर-उत्तरवर्ती अवस्थाओं को प्राप्त करता हुआ भी अपने स्वरूप को न छोड़े। आत्मा का ज्ञान-प्रवाह निरन्तर प्रवाहित है। वह उत्पाद-व्यय युक्त होने पर भी ध्रुव है।

### आत्मा पर वैज्ञानिकों के विचार

प्रोफेसर अलबर्ट आइन्स्टीन ने कहा—“मैं जानता हूँ कि सारी प्रकृति में चेतना काम कर रही है।” सर ए० एस० एडिंग्टन का मानना है कि “कुछ अज्ञात शक्ति काम कर रही है, हम नहीं जानते वह क्या है? मैं चैतन्य को मुख्य मानता हूँ, भौतिक पदार्थ को गौण। पुराना नास्तिकवाद चला गया है। धर्म आत्मा और मन का विषय है और वह किसी प्रकार से हिलाया नहीं जा सकता।” हर्बर्ट स्पेन्सर का मन्तव्य है “गुरु, धर्म गुरु, बहुत सारे दार्शनिक—प्राचीन हो या अर्वाचीन, पश्चिम के हो या पूर्व के,

1 I believe that intelligence is manifested throughout all nature

—The Modern Review of Calcutta, July 1936

2 Something unknown is doing we donot know what I regard consciousness as fundamental I regard matter as derivative from consciousness the old atheism is gone Religion belongs to the realm of the spirit and mind, and cannot be shaken

—The Modern Review of Calcutta, July 1936

सब ने अनुभव किया है कि वह अज्ञात या अज्ञेय तत्त्व वे स्वयं ही हैं।<sup>१</sup> जे० वी० एस० हेल्डन का विचार है कि 'सत्य यह है कि विश्व का मौलिक तत्त्व जड (Matter) बल (Force) या भौतिक पदार्थ (Physical thing) नहीं है किन्तु मन और चेतना ही है।'<sup>२</sup> आर्थर एच० काम्पटन ने लिखा है 'एक निर्णय जो कि बताता है मृत्यु के बाद आत्मा की संभावना है। ज्योति काष्ठ से भिन्न है। काष्ठ तो थोड़ी देर उसे प्रकट करने में ईंधन का काम करता है।'<sup>३</sup>

दि ग्रेट डिजायन नामक एक पुस्तक में विश्व के प्रमुख वैज्ञानिकों ने अपनी सामूहिक सम्मति प्रदान की है कि यह दुनियाँ बिना रूह की मशीन नहीं है, यह इतफाक ही से यो ही नहीं बन गई है। मादे के इस परदे के पीछे एक दिमाग, एक चेतना-शक्ति काम कर रही है चाहे हम उसका कुछ भी नाम क्यों न दें।"

रेने डेकार्ट ने एक बहुत ही सरल उदाहरण प्रस्तुत करते हुए कहा— 'मैं चिन्तन करता हूँ' इसका अर्थ 'मैं' हूँ और इसमें 'मैं' या आत्मा की ध्वनि होती है।

स्पिनोजा मानते थे कि प्रत्येक द्रव्य में अनन्त गुण हैं और गुण भी अनन्त हैं। हमारा ज्ञान दो गुणों तक ही सीमित है—चेतन और विस्तार। चेतना के असंख्य रूप हैं और हर रूप आत्मा है। विस्तार के भी असंख्य रूप हैं और प्रत्येक रूप प्राकृत पदार्थ कहलाता है।

जॉन लॉक का कथन है कि आत्मा प्रत्यक्ष-ज्ञान का विषय है। 'मैं चिन्तन करता हूँ, मैं तर्क करता हूँ, मैं सुख-दुःख का अनुभव करता हूँ।' से अपनी सत्ता का अनुभव होता है और ज्ञान होता है। इससे यह कहा जा सकता है कि आत्मा ज्ञान का विषय है।

1 The teachers and founders of the religion have all taught, and many philosophers ancient and modern, Western and Eastern have perceived that this unknown and unknowable is our very self

—First Principles, 1900

2 The truth is that, not matter, not forces, not any physical thing, but mind, personality is the central fact of the Universe

—The Modern Review of Calcutta, July 1936

3 A conclusion which suggests the possibility of consciousness after death the flame is distinct from the log of wood which serves it temporarily as fuel

—Arthur H. Compton

जार्ज बर्कले ने विश्व की सत्ता को तीन भागों में विभक्त किया (१) आत्मा और उसका बोध, (२) परमात्मा, (३) बाह्य पदार्थ। उसके अनुसार आत्मा कदापि चिन्तन या चेतना के अभाव में नहीं रह सकता।

डेकार्ट, लॉक और बर्कले ने आत्मा की सत्ता को स्वयंसिद्ध माना है। उसके लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं। ह्यूम ने आत्मा को भी प्रकृति की तरह एक कल्पना मात्र माना है। फ्रीखटे ने 'मैं हूँ' से प्रकट किया कि 'मैं' ज्ञेय से भिन्न है। मैं और ज्ञेय एक दूसरे से ओतप्रोत है।

वैज्ञानिकों ने आत्मा के सम्बन्ध में अनुसन्धान किये हैं किन्तु अभी तक वे किसी भी निश्चित निर्णय पर नहीं पहुँच पाये। आज भी आत्मा उनके लिए पहेली बनी हुई है। यह पहेली कब बुझेगी निश्चित रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता।

### आत्मा की संसिद्धि

आत्मा की संसिद्धि साधक-प्रमाणों से और बाधक-प्रमाण के अभाव से, इन दोनों से होती है। आत्मा को सिद्ध करने के लिए साधक-प्रमाण अनेक हैं किन्तु बाधक-प्रमाण एक भी ऐसा नहीं है जो आत्मा का निषेध करता हो। इसलिए आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है—यह सिद्ध होता है। इन्द्रियों से आत्मा का परिज्ञान नहीं होता तथापि वह आत्मा के अस्तित्व में बाधक नहीं है, क्योंकि बाधक तो वह हो सकता है जो जानने में पूर्ण समर्थ हो, तथापि न जाने। जैसे आँखें किसी वस्तु को देख सकती हैं, जिस वस्तु को देखना हो वह वस्तु पास में हो, प्रकाश भी उचित मात्रा में हो तथापि न देख सके तो वह बाधक कहलाती है। इन्द्रियों की ग्राह्य-शक्ति सीमित है, वे सन्निकटवर्ती स्थूल पौद्गलिक पदार्थों को जान सकती हैं किन्तु आत्मा अपौद्गलिक होने से इन्द्रियग्राह्य नहीं है।

आत्मा के अस्तित्व-साधक अनेक प्रमाण उपलब्ध हैं, इसलिए उसकी स्थापना की जाती है। तथापि यदि कोई सन्देह करता है तो वे कहते हैं कि 'आत्मा नहीं है' इसमें प्रमाण क्या है? 'आत्मा है' इसका स्पष्ट प्रमाण तो चैतन्य की उपलब्धि है। चेतना का हम प्रत्यक्ष अनुभव करते हैं। उससे अप्रत्यक्ष आत्मा का सद्भाव भी स्वतः-सिद्ध है। घुआँ देखकर अग्नि का ज्ञान होता है क्योंकि बिना अग्नि के घुआँ नहीं होता। चेतना भूत-समुदाय का धर्म नहीं है चूँकि भूत जब है। चेतन कभी भी अचेतन नहीं होता और

पक, किट्ट तथा चिकनी दोमट) यहाँ ये भेद अत्यन्त वैज्ञा प्रज्ञापना मे भी मृदु पृथ्वी के सात प्रकार बताये है ।

कठिन पृथ्वी—भूतल-विन्यास (टैरेन) और करबोपलो को छत्तीस भागो मे विभक्त किया गया है—

- (१) शुद्ध पृथ्वी
- (२) शर्करा
- (३) बालुका—बलुई
- (४) उपल—कई प्रकार की शिलाएँ और करबोपल
- (५) शिला
- (६) लवण
- (७) ऊप—नौनी मिट्टी
- (८) अयस्—लोहा
- (९) ताम्र—ताँबा
- (१०) त्रपु—जस्त
- (११) सीसक—सीसा
- (१२) रूप्य—चाँदी
- (१३) सुवर्ण—सोना
- (१४) वज्र—हीरा
- (१५) हरिताल
- (१६) हिगुलुक
- (१७) मन शीला—मैनसिल
- (१८) सस्यक—रत्न का एक प्रकार
- (१९) अजन
- (२०) प्रवालक—भूँगे के समान रंग वाला<sup>१</sup>
- (२१) अभ्रक बालुका—अभ्रक की बालु
- (२२) अभ्रपटल—अभ्रक
- (२३) गोमेदक—वैडूर्य की एक जाति

१ उत्तराध्ययन ३६।७२

२ कौटिलीय अर्थशास्त्र ११।३६

- (२४) रुचक—मणि की एक जाति  
 (२५) अक—मणि की एक जाति  
 (२६) स्फटिक  
 (२७) मरकत—पन्ना  
 (२८) भुजमोचक—मणि की एक जाति  
 (२९) इन्द्रनील—नीलम  
 (३०) चन्दन—मणि की एक जाति  
 (३१) पुलक—मणि की एक जाति  
 (३२) सौगन्धिक—माणक की एक जाति  
 (३३) चन्द्रप्रभ—मणि की एक जाति  
 (३४) वैडूर्य  
 (३५) जलकान्त—मणि की एक जाति  
 (३६) सूर्यकान्त—मणि की एक जाति

उत्तराध्ययन की बृहद्वृत्ति के अनुसार लोहिताक्ष और मसारगल्ल क्रमशः स्फटिक और मरकत तथा गोख और हसगर्भ के उपभेद हैं।<sup>१</sup>

स्थूल जल के पाँच प्रकार हैं—(१) शुद्ध उदक, (२) ओस, (३) हर-तनु (४) कुहरा और (५) हिम।<sup>२</sup>

स्थूल वनस्पति के दो प्रकार हैं—(१) प्रत्येक शरीरी और (२) साधारण शरीरी। जिसके एक शरीर में एक जीव होता है वह प्रत्येक शरीरी वनस्पति कहलाती है और जिसके एक शरीर में अनन्त जीव होते हैं वह साधारण शरीरी वनस्पति कहलाती है।

प्रत्येक शरीरी वनस्पति के बारह प्रकार हैं।

- |         |                         |
|---------|-------------------------|
| १ वृक्ष | ७ लतावलय                |
| २ गुच्छ | ८ पर्वग                 |
| ३ गुल्म | ९ कुट्टण                |
| ४ लता   | १० जलज                  |
| ५ वल्ली | ११ औषधितृण              |
| ६ तृण   | १२ हरितकाय <sup>३</sup> |

१ उत्तराध्ययन बृहद्वृत्ति पत्र ६८६

२ उत्तराध्ययन ३६।८६

३ उत्तराध्ययन ३६।६५—६६

साधारण शरीरी वनस्पति के अनेक प्रकार हैं, जैसे—कन्द, मूल आदि<sup>१</sup>

त्रस जीव छह प्रकार के हैं—

१ अग्नि	} गतित्रस	४ त्रीन्द्रिय
२ वायु		५ चतुरिन्द्रिय
३ द्वीन्द्रिय		६ पचेन्द्रिय <sup>२</sup>

अग्नि और वायु की गति अभिप्रायपूर्वक नहीं होती, इसलिए वे केवल गमन करने वाले त्रस कहलाते हैं। द्वीन्द्रिय आदि अभिप्रायपूर्वक गमन करते हैं।

अग्नि और वायु ये दोनों सूक्ष्म और स्थूल रूप से दो-दो प्रकार के हैं। सूक्ष्म जीव सम्पूर्ण लोक में व्याप्त हैं और स्थूल जीव लोक के अमुक भाग में हैं।<sup>३</sup> स्थूल अग्निकायिक जीवों के अनेक भेद हैं—अगार, मुमुर, शुद्ध, अग्नि, अर्चि, ज्वाला, उत्का, विद्युत् आदि।<sup>४</sup>

स्थूल वायुकायिक जीवों के भेद इस प्रकार हैं—(१) उत्कलिका (२) मण्डलिका (३) घनवात, (४) गुञ्जावात, (५) शुद्धवात (६) सबर्तक वात<sup>५</sup>।

अभिप्रायपूर्वक जिन किन्हीं प्राणियों में सामने जाना, पीछे मुड़ना, सकुचित होना, फैलना, शब्द करना, इधर-उधर जाना, भयभीत होना, दौड़ना—ये सभी क्रियाएँ हैं जो आगति और गति के विज्ञाता हैं वे सभी त्रस हैं।<sup>६</sup>

प्रस्तुत परिभाषा के अनुसार त्रस जीवों के चार प्रकार हैं—(१) द्वीन्द्रिय (२) त्रीन्द्रिय, (३) चतुरिन्द्रिय, (४) पचेन्द्रिय<sup>७</sup>। ये स्थूल होते हैं इनमें सूक्ष्म स्थूल का विभाग नहीं है। द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय और चतुरिन्द्रिय जीव

- १ उत्तराध्ययन ३६।१७—१००  
 २ वही० ३६।१०८—१२७  
 ३ वही० ३६।११०—१२१  
 ४ वही० ३६।१०१—१०६  
 ५ उत्तराध्ययन ३६।११६—१२०  
 ६ दशवर्कालिक ४। सूत्र ६  
 ७ उत्तरा० ३६।१२७

सम्मूर्च्छनज ही होते हैं। पचेन्द्रिय जीव दो प्रकार के होते हैं—(१) सम्मूर्च्छनज (२) और गर्भज। गति की दृष्टि से पचेन्द्रिय चार प्रकार के हैं—(१) नैरयिक (२) तिर्यच, (३) मनुष्य और (४) देव। पचेन्द्रिय तिर्यच के जलचर, (२) स्थलचर और (३) खेचर ये तीन प्रकार हैं।<sup>१</sup>

जलचर के मुख्य प्रकार हैं—मत्स्य, कच्छप, ग्राह, मगर और शुशुमार आदि।<sup>२</sup>

स्थलचर की मुख्य दो जातियाँ हैं—(१) चतुष्पद, (२) परिसर्प।<sup>३</sup> चतुष्पद के चार प्रकार हैं—

- (१) एक खुरवाले—अश्व आदि
- (२) दो खुरवाले—बैल आदि
- (३) गोल पैर वाले—हाथी आदि
- (४) नख-सहित पैरवाले—सिंह आदि<sup>४</sup>

परिसर्प की मुख्य दो जातियाँ हैं (१) भुज परिसर्प—भुजाओं के बल रेगने वाले गोह आदि।

- (२) उर परिसर्प—छाती के बल रेगने वाले सर्प आदि।<sup>५</sup>

खेचर की मुख्य चार जातियाँ हैं—

- (१) चर्म पक्षी
- (२) रोम पक्षी
- (३) समुद्र पक्षी
- (४) वितत पक्षी<sup>६</sup>

### संसारी और मुक्त

जैनदर्शन में द्रव्य या स्वाभाविक शक्ति की दृष्टि से सभी जीव समान हैं। उनमें जीव और ईश्वर जैसी कोई भेद-रेखा नहीं है। तथापि पर्याय की दृष्टि से मुख्य रूप से जीव दो प्रकार के हैं—(१) संसारी और

१ उत्तराख्ययन ३६।१७२

२ वही० ३६।१७३

३ उत्तराख्ययन ३६।१८०

४ वही० ३६।१८१

५ वही० ३६।१८२

६ वही० ३६।१८८

सिद्ध, जिन्हें दूसरे शब्दों में बद्ध आत्मा और मुक्त आत्मा भी कह सकते हैं। कर्म-बन्धन टूटने से जिनका शुद्ध स्वरूप प्रकट हो जाता है, वे मुक्त आत्माएँ हैं। उत्तराध्ययन आदि आगम साहित्य में मुक्ति के पर्यायवाची अनेक शब्दों का प्रयोग हुआ है—मोक्ष<sup>१</sup> निर्वाण<sup>२</sup> वहि विहार<sup>३</sup> सिद्धलोक<sup>४</sup> आत्मवसति<sup>५</sup> अनुत्तरगति<sup>६</sup>, प्रधानगति<sup>७</sup>, वरगति<sup>८</sup>, सुगति<sup>९</sup>, अपुनरावृत्त<sup>१०</sup>, अव्या-बाध<sup>११</sup>, लोकोत्तमोत्तम<sup>१२</sup> आदि। मुक्त जीव की अवस्था जरा-मरण से रहित, व्याधि से रहित, शरीर से रहित, अत्यन्त दुःखाभावरूप, निरतिशय सुखरूप, शान्त, क्षेमकर, शिवरूप, घनरूप, वृद्धि-ह्रास से रहित, अविनश्वर, ज्ञानरूप, दर्शनरूप, पुनर्जन्मरहित और एकान्त अधिष्ठान रूप है।<sup>१३</sup>

मुक्त अवस्था को प्राप्त आत्मा स्व-स्वरूप को प्राप्त कर लेने के कारण परमात्मा बन जाता है। आत्मा और परमात्मा का भेद मिट जाता है। सभी मुक्तात्मा पृथक्-पृथक् अस्तित्व रखते हैं किन्तु अद्वैत वेदान्त के समान एकरूप नहीं होते। ज्ञान और दर्शन रूप चेतना का, जो जीव का स्वभाव है, अभाव नहीं होता। कर्म का पूर्ण अभाव हो जाने से तज्जन्य शरीर जरा, व्याधि, रूप, दुःख, वृद्धि-ह्रास आदि कुछ भी नहीं रहता, क्योंकि वे सभी कर्मों के सम्पर्क से होते हैं। भौतिक शरीर एवं रूप आदि न होने

- १ उत्तराध्ययन ६।१०
- २ वही० ३६।२६६, २८।३०
- ३ वही० १४।४
- ४ वही २३।८३, १०।३५
- ५ वही १४।४८, ७।२५
- ६ उत्तरा० १८।३८, १८।३६-४०, ४२, ४३, ४८
- ७ उत्तरा० १६।६८
- ८ उत्तरा० ३६।६७
- ९ उत्तरा० २८।३
- १० उत्तरा० २६, ४४, २१, २४
- ११ उत्तरा० २६।३
- १२ उत्तरा० २६।५८
- १३ (क) अरविणो जीवधणा नाणदसणमन्निया  
अउल मुहमपत्ता उवमा जस्स नत्थिउ ॥

—उत्तरा० ३६।६६

(ग) उत्तरा० २६।२८, ६।४, २६।४१,

पर भी जीव का अभाव नहीं हो जाता, उसे घनरूप कहा गया है। साराश यह है कि मोक्ष अभाव रूप नहीं किन्तु भावात्मक है। मुक्त होने से पहले जीव जिस शरीर से युक्त होता है उस शरीर का जितना आकार—ऊँचाई एवं चौड़ाई होती है उससे तृतीय भाग न्यून विस्तार सभी मुक्त जीवों का होता है।<sup>१</sup> क्योंकि शरीर में जो रिक्त (पोला) भाग है वह सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति शुक्लध्यान के समय आत्म-प्रदेशों से व्याप्त हो जाता है। अतएव एक-तिहाई भाग कम विस्तार हो जाता है और वही विस्तार मुक्त-दशा में रहता है।

प्रश्न यह है—कि मुक्त जीवों के शरीर नहीं है इसलिए आत्म-प्रदेशों को या तो अणुरूप हो जाना चाहिए, या सर्वत्र फैल जाना चाहिए, पूर्वजन्म के शरीर की अपेक्षा तृतीय भाग न्यून बताया गया है, इसका क्या रहस्य है।

उत्तर है—ससार अवस्था में जीव को शरीर-प्रमाण बताया है किन्तु अणुरूप और व्यापकरूप नहीं। अत मोक्ष में भी अणु अथवा व्यापकरूप नहीं हो सकता। आत्मा में जो सकोच और विस्तार होता है वह कर्म-जन्य शरीर के फलस्वरूप है। मुक्तात्माओं में शरीर न होने से तज्जन्य सकोच और विस्तार नहीं होता। मुक्तात्माओं में जो अवगाहना बताई गई है वह अन्तिम शरीर के आधार से बताई गई है। मुक्त-जीव रूपादि से रहित होते हैं, जो आत्म-प्रदेशों के विस्तार की बात कही गई है वह आकाश प्रदेश में स्थित आत्मा के अदृश्य प्रदेशों की अपेक्षा से है। अमूर्त होने से एक आत्मा के प्रदेशों के साथ अन्य आत्माओं के प्रदेश रह सकते हैं।

मुक्तावस्था में शरीर एवं शरीर-जन्य क्रिया और जन्म-मृत्यु आदि कुछ भी नहीं होते। वे आत्म-रूप हो जाते हैं। अतएव उन्हें सत्-चित्-आनन्द कहा जाता है। उनका निवास ऊँचे लोक के चरम भाग में होता है। वे मुक्त होते ही वहाँ पर पहुँच जाते हैं। आत्मा का स्वभाव सदा ऊपर जाने का है, कर्म रहित होने से ऊपर जाने के पश्चात् फिर कभी नीचे नहीं

१ उम्मेहो जस्स जो होइ भवम्मि चरिषम्मि उ ।

तिभागहीणो तत्तो य सिद्धान्णोगाहणा नत्ते ॥

आते। जब तक कर्म का घनत्व होता है वहाँ तक लोक का घनत्व उन पर दबाव डालता है, ज्यों ही कर्म का घनत्व नष्ट होता है आत्मा हलकी हो जाती है फिर लोक का घनत्व उसकी ऊर्ध्वगति में बाधक नहीं बनता। गुब्बारे में हाइड्रोजन भरने पर वायुमण्डल के घनत्व से उसका घनत्व कम हो जाता है इसलिए वह ऊँचा चला जाता है। यही बात यहाँ पर भी समझनी चाहिए।

मुक्तजीव अशरीरी होते हैं। गति शरीर से सम्बन्धित है इसलिए मुक्तजीव गतिशील नहीं है। उनमें कम्पन नहीं होता, अकम्पित दशा में ही जीव की मुक्ति होती है<sup>१</sup> और वे हमेशा उसी स्थिति में रहते हैं। सत्य तथ्य यह है कि वह उनकी स्वयं प्रयुक्त गति नहीं है वह तो बन्धन-मुक्ति का वेग है जिसका एक ही धक्का एक समय में उसे लोकान्त तक ले जाता है।

चक्र पूर्व-आयोगजनित वेग के कारण घूमता है। मिट्टी से लिप्त तुम्बी जल-तल में चली जाती है, लेप उतरते ही ऊपर आ जाती है। एरण्ड का बीज फली में बँधा रहता है पर बन्धन टूटते ही ऊपर उछलता है अग्नि की शिखावत् अकर्मजीव की ऊर्ध्वगति होती है। भगवती में पूर्व-प्रयोग, असगता, बध-विच्छेद, तथा विष स्वभाव ये चार कारण बताये हैं।<sup>२</sup> गति सहायक तत्त्व के अभाव में अलोक में भी नहीं जा सकते हैं। मुक्त अवस्था में अलौकिक आत्मिक सुख की अनुभूति होती है।

दूसरे विभाग में ससारी आत्मा है। ससारी आत्मा कर्म-युक्त होने से अनेक योनियों में परिभ्रमण करती है, नित्य नूतन कर्म बाँधकर उनका फल भी भोगती है। मुक्त आत्माओं से ससारी आत्मा सख्या की दृष्टि से अनन्तानन्त गुनी अधिक है। ससारी आत्मा कर्मावृत होने से षट्निकाय में विभक्त हो गई है पर मुक्त आत्माओं में कर्मरहित होने से किसी भी प्रकार का भेद नहीं है। सभी सर्वज्ञ, सर्वदर्शी, सकल कर्मों के बन्धन से रहित है।

१ भगवती ३।३

२ निस्सगयाए निरगणाए गतिपरिणामेण वधेण छेयणाए ।

निरिधयाए पुब्बप्पयोगेण अकम्मस्स गती पन्नायति ॥

मुक्ति मे आत्मा का किसी दूसरी शक्ति मे विलय नहीं होता । मुक्त आत्मा की सर्वतन्त्र स्वतन्त्र सत्ता है । वह किसी दूसरी सत्ता का अवयव व विभिन्न अवयवों का सघात नहीं है । उसके प्रत्येक अवयव परस्पर अनुविद्ध है अतः अखण्ड है । मुक्त जीवों के विकास की स्थिति मे भेद नहीं होता । मोक्ष की स्थिति मे सत्ता का स्वातन्त्र्य बाधक नहीं है । कर्म के कारण से ही अविकास और स्वरूप का आवरण होता है । कर्म का क्षय होते ही सम्पूर्ण उपाधियाँ मिट जाती हैं । सभी मुक्त आत्माओं का विकास समान हो जाता है । आत्मा के विकास की जो तरतमता है वह उपाधिकृत है किन्तु सहज नहीं, एतदर्थ मुक्त-दशा मे उनकी स्वतन्त्रता एवं समानता मे किसी भी प्रकार की बाधा नहीं आती । आत्मा अपने-आप मे पूर्ण है अतः उसे अन्य किसी दूसरे पर आश्रित रहने की आवश्यकता नहीं ।

मुक्त अवस्था मे आत्मा सम्पूर्ण वैभाविक-आधेयो, औपाधिक विशेषताओं से मुक्त हो जाता है, अतः उसका पुनरावर्तन नहीं होता । पुनरावर्तन का मूल कर्म है । कर्म का नाश होने से उसका बन्ध नहीं होता ।

## अजीव तत्त्व : एक अवलोकन

- धर्मास्तिकाय
- ईश्वर के साथ तुलना
- अधर्मास्तिकाय
- आकाशास्तिकाय
- बौद्धदर्शन में आकाश
- वैज्ञानिक दृष्टि से आकाश
- काल
- काल के प्रकार
- वैदिक दर्शन में काल का स्वरूप
- बौद्ध दर्शन में काल

## अजीव तत्त्व : एक अवलोकन

जीव तत्त्व का प्रतिपक्षी अजीव तत्त्व है।<sup>१</sup> जीव चेतनामय है अर्थात् ज्ञान-दर्शन आदि उपयोग लक्षण वाला है तो अजीव अचेतन है। शरीर में जो ज्ञानवान पदार्थ है, जो सभी को जानता है, देखता है और सुख-दुःख आदि का अनुभव करता है वह जीव है।<sup>२</sup> जिसमें चेतना गुण का पूर्ण अभाव है, जिसे सुख-दुःख की अनुभूति नहीं होती है वह अजीव द्रव्य है।<sup>३</sup>

अजीव द्रव्य के दो भेद हैं—रूपी और अरूपी।<sup>४</sup> पुद्गल रूपी है शेष धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये चार अरूपी है।

आगम साहित्य में रूपी के लिए 'मूर्त' और अरूपी के लिए 'अमूर्त' शब्द का प्रयोग हुआ है।

### धर्मास्तिकाय

छह द्रव्यों में जीव और पुद्गल ये दो द्रव्य गति करते हैं, एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाते हैं। पर इसका तात्पर्य यह नहीं कि वे प्रतिपल-प्रतिक्षण गति करते ही रहते हों। वे गतिशील हैं तो स्थितिशील भी हैं। शेष चारों द्रव्य अवस्थित हैं। जैनदर्शन जीव और पुद्गल को गतिशील और स्थितिशील दोनों मानता है—और उसके लिए एक विशेष माध्यम भी स्वीकार करता है और वह माध्यम है धर्म और अधर्म। धर्म गति का माध्यम है तो अधर्म स्थिति का माध्यम है।

धर्म और अधर्म शब्द का व्यवहार जैन-साहित्य में जहाँ शुभ और अशुभ प्रवृत्तियों के अर्थ में हुआ है वहाँ पर धर्म-द्रव्य का प्रयोग गति-सहायक-

१ स्थानाङ्ग २।१।५७

२ पचास्तिकाय २।१२२

३ पचास्तिकाय २।१२४-१२५

४ (क) उत्तराध्ययन ३६।४

(ख) समवायाङ्ग १४६

५ (क) उत्तराध्ययन ३६।६

(ख) भगवती १८।७—७।१०

तत्त्व और अघर्म-द्रव्य का प्रयोग स्थिति सहायक-तत्त्व के रूप में भी हुआ है। जैनदर्शन के अतिरिक्त भारत के अन्य किसी भी दार्शनिक ने इस पर चिन्तन नहीं किया है। आधुनिक वैज्ञानिकों में सर्वप्रथम न्यूटन ने गति-तत्त्व (Medium of Motion) को माना। सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक अलबर्ट आइंस्टीन ने गति-तत्त्व की संस्थापना करते हुए कहा—लोक परिमित है, लोक से परे अलोक भी परिमित है। लोक के परिमित होने का कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोक के बाहर नहीं जा सकती। लोक के बाहर उस शक्ति का—द्रव्य का अभाव है, जो गति में सहायक होता है। वैज्ञानिकों ने जिसे ईथर—गति तत्त्व—कहा है उसे ही जैन-साहित्य में घर्म-द्रव्य कहा है।<sup>१</sup>

# 1 Hollywood, R and T *Instruction Lesson No 2 What is Ether ?*

I am quite sure that you have heard of Ether before now, but please do not confuse it with the Liquid Ether used by surgeons, to render a patient unconscious for an operation. If you should ask me just what the Ether is, that is, the ether that conveys electromagnetic-waves I would answer that I cannot accurately describe it. Neither can anyone else. The best that anyone could do would be to say that Ether is invisible body and that through it electromagnetic waves can be propagated.

But let us see from a practical standpoint the nature of the thing called 'Ether'. We are all quite familiar with the existence of solids, liquids and gases. Now suppose that inside a glass-vessel there are no solids, liquids or gases that all of these things have been removed including the air as well.

If I were to ask you to describe the condition that now exists within the glass-vessel, you would promptly reply that nothing exists within it, that a vacuum has been created. But I shall have to correct you, and explain that within this vessel there does exist 'Ether' nothing else.

So we may say that 'Ether' is a 'something' that is not a solid, nor liquid, nor gaseous, nor anything else which can be observed by us physically. Therefore, we may say that an absolute 'vacuum' or a void does not exist anywhere, for we know that an absolute vacuum cannot be created for Ether cannot be removed.

We get our knowledge of Ether from experiments by observing results and deducing facts. For example, if within

भगवान् महावीर ने कहा—धर्म-द्रव्य एक है। वह समग्र लोक में व्याप्त है, शाश्वत है, वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श से रहित है। वह जीव और पुद्गल की गति-क्रिया में सहायक है। यहाँ तक कि जीवों का आगमन, गमन, बोलना, उन्मेष, मानसिक, वाचिक व कार्यात्मक आदि अन्य स्पन्दनात्मक प्रवृत्तियाँ भी धर्मास्तिकाय से होती हैं। उसके असख्यात प्रदेश हैं। वह नित्य है, अवस्थित है और अरूपी है। नित्य का अर्थ तद्भावाव्यय है। गति-क्रिया में सहायता देने रूप भाव से कदापि च्युत नहीं होना धर्म का तद्भावाव्यय कहलाता है। अवस्थित का अर्थ है जितने असख्यात प्रदेश हैं उन प्रदेशों का कम और ज्यादा न होना किन्तु हमेशा उतने असख्यात ही बने रहना। वर्ण, गन्ध, रस आदि का अभाव होने से वह अरूपी है। धर्मास्तिकाय पूरा एक द्रव्य है। जीव आदि के समान पृथक्-पृथक् रूप से नहीं रहता किन्तु अखण्ड द्रव्य रूप में रहता है। वह सम्पूर्ण लोक में व्याप्त है। लोक में ऐसा कोई भी स्थान नहीं जहाँ पर धर्म-द्रव्य का अभाव हो। सम्पूर्ण लोकव्यापी होने से उसे अन्य स्थान पर जाने की आवश्यकता ही नहीं।

गति का तात्पर्य है एक स्थान से दूसरे स्थान में जाने की क्रिया।  
धर्म इस प्रकार की गति क्रिया में सहायक है। जैसे मछली स्वयं तैरती है

the glass-vessel, mentioned above, we place a bell and cause it to ring, no sound of any kind reaches our ears. Therefore we deduce that in the absence of air, sound does not exist, and thus, that sound must be due to vibration in the air.

Now let us place a radio transmitter inside the enclosure that is void of air. We find that radio signals are sent out exactly the same as when the transmitter was exposed to the air. So we are right in deducing that electro-magnetic waves or Radio waves, do not depend on air for their propagation; that they are propagated through or by means of 'something' which remained inside the glass enclosure after the air had been exhausted. This something has been named 'Ether'.

We believe that Ether exists throughout all space of the universe, in the most remote region of the stars, and at the same time within the earth, and in the seemingly impossible small space which exists between the atoms of all matter. That is to say, Ether is everywhere, and that electromagnetic wave can be propagated everywhere.

तथापि उसकी वह क्रिया बिना पानी के नहीं हो सकती। पानी के अभाव में तैरने की शक्ति होने पर भी वह नहीं तैर सकती। इसका अर्थ है कि पानी तैरने में सहायक है। जब मछली तैरना चाहती है तब उसे पानी की सहायता लेनी ही पड़ती है। यदि वह न तैरना चाहे तो पानी बल-प्रयोग नहीं करता। उसी तरह जब जीव या पुद्गल गति करता है तब उसे धर्मद्रव्य की सहायता लेनी पड़ती है।

हम वर्तमान दृष्टि से धर्मद्रव्य के सहाय को समझना चाहे तो ट्रेन और पटरी का उदाहरण समुचित होगा। ट्रेन के लिए पटरी की सहायता जैसे अनिवार्य रूप से अपेक्षित है वैसे ही जीव और पुद्गल द्रव्य के लिए धर्म द्रव्य अपेक्षित है।

गति और स्थिति ये दोनों ही क्रियाएँ सहजरूप से जीव और पुद्गल में ही पायी जाती हैं। इनका स्वभाव न केवल गति करना है और न स्थिति करना ही है। किसी समय किसी में गति होती है तो किसी समय किसी में स्थिति होती है। लोक में चारों प्रकार के पदार्थ उपलब्ध होते हैं (१) स्थिति से गति को प्राप्त होने वाले (२) गति से स्थिति को प्राप्त होने वाले (३) हमेशा स्थिर रहने वाले और (४) हमेशा गति करने वाले। इसलिए गति और स्थिति ये दोनों स्वाभाविक हैं। दोनों यथार्थ हैं, दोनों के लिए भिन्न-भिन्न माध्यम मानना तर्कसंगत है।

धर्म और अधर्म को मानना इसलिए आवश्यक है कि वह गति और स्थिति-निमित्तक द्रव्य है और साथ ही लोक और अलोक का विभाजन भी उनके बिना संभव नहीं है। हम पूर्व बता चुके हैं कि जीव और पुद्गल ये दोनों गतिशील हैं। गति और स्थिति का उपादान कारण जीव और पुद्गल स्वयं हैं और निमित्त कारण धर्म और अधर्म द्रव्य हैं। गति और स्थिति सम्पूर्ण लोक में होती है इसलिए ऐसी शक्तियों की अपेक्षा है जो स्वयं गतिशून्य हो और सम्पूर्ण लोक में व्याप्त हो किन्तु अलोक में न हो।<sup>१</sup>

१ धर्माधमविभुत्वाद् सर्वत्र च जीव पुद्गलविचारात् ।

नालोका कश्चित् स्यान्न च मम्मत्तमेतददर्शणाम् ॥

तम्मादधर्माधमौ, अवगाही व्याप्त लोकस्य सर्वम् ।

एव हि परिद्विन्न सिद्धयति लोकस्तद् विभुत्वात् ॥

इससे धर्म और अधर्म की कितनी आवश्यकता है इसका सहज परिज्ञान हो सकता है। धर्म और अधर्म का अस्तित्व सिद्ध करते हुए आचार्य मलयगिरि ने लिखा है, “इनके बिना लोक-अलोक की व्यवस्था नहीं हो सकती।”<sup>१</sup>

लोक है, इसमें तो किसी को शका नहीं है क्योंकि वह इन्द्रियो से प्रत्यक्ष दिखलाई देता है, परन्तु अलोक इन्द्रियो से दिखलाई नहीं देता है। इसलिए उसके अस्तित्व-नास्तित्व का प्रश्न उद्बुद्ध होता है। जब हम लोक का अस्तित्व मानते हैं तब अलोक की अस्तित्व भी स्वतः मानली जाती है। तर्कशास्त्र का नियम है कि ‘जिसका वाचक पद व्युत्पत्तिमान और शुद्ध होता है वह पदार्थ सत् प्रतिपक्ष होता है, जिस प्रकार अघट, घट का प्रतिपक्ष है उसी प्रकार जो लोक का विपक्ष है वह अलोक है।’<sup>२</sup>

जहाँ पर धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये सभी द्रव्य होते हैं, वह लोक है। जहाँ पर केवल आकाश ही है वह अलोक है। अलोक में जीव और पुद्गल नहीं होते चूँकि वहाँ पर धर्म और अधर्म द्रव्य नहीं है। इस प्रकार धर्म और अधर्म द्रव्य लोक और अलोक का विभाजन करते हैं।

गणधर गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! गति-सहायक-तत्त्व (धर्मास्तिकाय) से जीवो को क्या लाभ होता है ?

भगवान् ने समाधान दिया—गौतम ! गति का सहारा नहीं होता तो कौन आता और कौन जाता ? शब्द की तरफे किस प्रकार फैलती ? आँख किस प्रकार खुलती ? कौन मनन करता ? कौन बोलता ? कौन हिलता-डुलता ? यह विश्व अचल ही होता। जो चल है, उन सबका आलम्बन गति-सहायक-तत्त्व ही है।<sup>३</sup>

गणधर गौतम ने पुनः जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! स्थिति-सहायक-तत्त्व (अधर्मास्तिकाय) से जीवो को क्या लाभ होता है ?

भगवान् ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! स्थिति का सहारा

१ लोकालोकव्यवस्थानुपपत्ते

—प्रज्ञापना पद १ वृत्ति

२ यो यो व्युत्पत्तिमञ्जुदपदाभिधेय स स विपक्ष । यथा घटोऽघट विपक्षः । यश्च लोकस्य विपक्षः सोऽलोकः ।

—न्यायाजतार

३ भगवती १३।४

नहीं होता तो कौन खड़ा रहता ? कौन बैठता ? किस प्रकार सो सकते ? कौन मन को एकाग्र करता ? कौन मौन करता ? कौन निस्पन्द बनता ? निमेष कैसे होता ? यह विश्व चल ही होता । जो स्थिर है उन सबका आलम्बन स्थिति-सहायक-तत्त्व ही है ।<sup>१</sup>

### ईश्वर के साथ तुलना

अन्य भारतीय एवं पाश्चात्य दर्शनो में गति को तो यथार्थ माना गया है किन्तु गति के माध्यम के रूप में 'धर्म' जैसे किसी विशेष तत्त्व की आवश्यकता अनुभव नहीं की गई । आधुनिक भौतिक विज्ञान ने 'ईश्वर' के रूप में गति-सहायक एक ऐसा तत्त्व माना है जिसका कार्य धर्म द्रव्य से मिलता-जुलता है । 'ईश्वर'<sup>२</sup> आधुनिक भौतिक विज्ञान की एक महत्वपूर्ण शोध है । ईश्वर के सम्बन्ध में भौतिक विज्ञान वेत्ता डा० ए० एस० एडिंग्टन लिखते हैं—

“आज यह स्वीकार कर लिया गया है कि ईश्वर भौतिक द्रव्य नहीं है, भौतिक की अपेक्षा उसकी प्रकृति भिन्न है, भूत में प्राप्त पिण्डत्व और घनत्व गुणों का ईश्वर में अभाव होगा परन्तु उसके अपने नये और निश्चयात्मक गुण होंगे 'ईश्वर का अभौतिक सागर' ।”<sup>३</sup>

अलवर्ट आइन्स्टीन के अपेक्षावाद के सिद्धान्तानुसार 'ईश्वर अभौतिक, अपरिमाणविक, अविभाज्य, अखण्ड, आकाश के समान व्यापक, अरूप, गति का अनिवार्य माध्यम और अपने आप में स्थिर है ।’<sup>४</sup>

१ भगवती १३।४

२ न्याय-वैशेषिकदर्शन में आकाश को 'ईश्वर' कहा है । इसका गुण या कार्य शब्द है ।

3 This does not mean that the Ether is abolished We need an ether in the last century it was widely believed that ether was a kind of matter having properties such as mass, rigidity, motion like ordinary matter It would be difficult to say when this view died out Now a days it is agreed that ether is not a kind of matter, being non-material its properties are signeries (quite unique) characters such as mass and rigidity which we meet within matter will naturally be absent in ether but the ether will have new and definite characters of its own non-material ocean of ether —*The Nature of the Physical World* p 31.

4 Thus it is proved that science and Jam Physics agree absolutely so far as they call Dharm (Ether) non-material, non-atomic, non-discrete, continuous, co-extensive with space, indivisible and as a necessary medium for motian and one which does not itself move

धर्म-द्रव्य और ईश्वर पर तुलनात्मक दृष्टि से चिन्तन करते हुए प्रोफेसर जी० आर० जैन लिखते हैं कि यह प्रमाणित हो गया है कि जैन दर्शनकार व आधुनिक वैज्ञानिक यहाँ तक एक हैं कि धर्म-द्रव्य या ईश्वर अभौतिक, अपरिमाणविक, अविभाज्य, अखण्ड, आकाश के समान व्यापक, अरूप, गति का माध्यम और अपने-आप में स्थिर हैं ।

### अधर्मास्तिकाय

जैसे गति करने में अधर्मास्तिकाय कारण है वैसे ही अवस्थिति में अधर्मास्तिकाय कारण है । जैसे धर्म के अभाव में गति नहीं हो सकती वैसे अधर्म के अभाव में स्थिति नहीं हो सकती । धर्म के समान वह भी सर्वलोकव्यापी है, अखण्ड है, जैसे सम्पूर्ण तिल में तेल होता है वैसे ही सम्पूर्ण लोकाकाश में अधर्मास्तिकाय है । जैसे वृक्ष की शीतल छाया पथिकों के विश्राम में सहायक होती है वैसे ही अधर्म द्रव्य जीव और पुद्गल की अवस्थिति में सहायक है ।

प्रश्न है कि अधर्म स्थिति में किस ढंग से किस प्रकार की सहायता करता है ? उत्तर है कि अधर्म के अभाव में केवल गति ही गति रहेगी, किसी भी प्रकार की सन्तुलित स्थिति संभव नहीं होगी । जो द्रव्य पदार्थों के सन्तुलन का माध्यम है वह अधर्म द्रव्य है ।

दूसरा प्रश्न यह है कि धर्म और अधर्म ये दोनों लोकाकाशव्यापी हैं, दोनों का एक ही स्थान है । दोनों का परिमाण भी एक ही है, दोनों त्रैकालिक हैं । दोनों अमूर्त हैं, अजीव हैं, अनुमेय हैं, इतनी बहुत दोनों में समानता होने पर भी उन्हें एक क्यों नहीं कहते ?

उत्तर है—धर्म और अधर्म इन दोनों का कार्य पृथक्-पृथक् है । एक गति में सहायक है तो दूसरा स्थिति में सहायक है । दोनों परस्पर विरोधी कार्य करते हैं इसलिए दोनों एक नहीं हो सकते ।

तीसरा प्रश्न है कि धर्म और अधर्म ये अमूर्त द्रव्य हैं, अमूर्त होने से वे गति और स्थिति में किस प्रकार सहायक हो सकते हैं ? उत्तर है—सहायता देने की सामर्थ्य केवल मूर्त में ही नहीं किन्तु अमूर्त में भी होती है । जैसे आकाश अमूर्त है तो भी वह अपने में पदार्थ को स्थान देता है, वैसे ही धर्म और अधर्म गति और स्थिति में सहायक हैं । आकाश के लिए अवकाश प्रदान करना असंभव नहीं है वैसे ही धर्म और अधर्म के लिए गति और स्थिति में सहायक होना असंभव नहीं है ।

प्रश्न है कि धर्म के समान अधर्म को भी लोक व्यापक मानें-  
दोनों एक दूसरे में मिल जायेंगे, फिर दोनों में किसी भी प्रकार का रें  
रहेगा ।

उत्तर है कि एक से अधिक तत्त्वों के सर्वव्यापक होने पर भी  
अपने-अपने कार्य की दृष्टि से भिन्नता है । जैसे अनेक दीपकों के प्रकाश  
दूसरे से मिल जाने पर भी उनमें पृथक्ता रहती है । परस्पर मिल जा  
भी उनमें से किसी का अस्तित्व समाप्त नहीं होता, वैसे ही धर्म और  
के लोकव्यापक होने पर भी उनमें से किसी का अस्तित्व समाप्त  
होता ।

कितने ही आधुनिक विद्वान अधर्म की तुलना, या समानता 'गुरु  
कर्षण (gravitation) एव फील्ड (field) के साथ करते हैं किन्तु डाक्टर म  
लाल जी मेहता का मन्तव्य है कि गुरुत्वाकर्षण और फील्ड से अधर्म पृ  
और एक स्वतन्त्र तत्त्व है ।

आचार्य सिद्धसेन दिवाकर धर्म-अधर्म के स्वतन्त्र द्रव्यत्व को अन  
श्यक मानते हैं । उनका अभिमत है कि ये दोनों द्रव्य नहीं, द्रव्य के पय  
मात्र हैं ।<sup>१</sup>

### आकाशास्तिकाय

जो द्रव्य जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और काल को स्थान प्रदा  
करता है वह आकाश द्रव्य है ।<sup>२</sup> आकाश सभी द्रव्यों का आधारभूत भाग  
(पात्र विशेष) है ।<sup>३</sup>

गणधर गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् । आकाश तत्त्व ?  
जीवों और अजीवों को क्या लाभ होता है ?

भगवान् महावीर ने कहा—गौतम । आकाश नहीं होता तो ये जीव  
कहाँ होते ? ये धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय कहाँ व्याप्त होते ? काल

१ प्रयोगविज्ञानमार्कम्, तदभावस्थितिस्तथा ।

नोऽननुभाववृत्तान्त कि धर्माधर्मयो फलम् ॥

—निश्चयद्वान्निरुद्धा २४

२ आकाशम्यावगाह ।

—तत्त्वार्थ सूत्र १।१८

३ नायण म-वदन्वाण नह् ओगाहलकरण ।

—उत्तरा० २८।६

कहाँ पर बरतता ? पुद्गल का रगमच कहीं पर बनता ? यह विश्व निराधार ही होता ।<sup>१</sup>

आकाश कोई ठोस द्रव्य नहीं अपितु खाली स्थान है, वह सर्वव्यापी, अमूर्त और अनन्त प्रदेश वाला है । उसके दो विभाग किये गये हैं, लोकाकाश और अलोकाकाश ।<sup>२</sup> जैसे जल का आश्रय-स्थान जलाशय कहलाता है वैसे ही समस्त-द्रव्यों का आश्रय-स्थान लोकाकाश है । सहज जिज्ञासा हो सकती है कि आकाश एक और अखण्ड द्रव्य है तो फिर उसे दो विभागों में कैसे विभक्त किया गया ? समाधान है कि 'लोकाकाश और अलोकाकाश का विभाजन किया गया है वह धर्मद्रव्य अधर्मद्रव्य आदि के आधार से किया गया है किन्तु आकाश की अपेक्षा से नहीं किया गया ।' वस्तुतः आकाश एक अखण्ड द्रव्य है परन्तु आकाश के जिस खण्ड में धर्म, अधर्म, जीव, पुद्गल और काल रहते हैं वह लोकाकाश है और जिस खण्ड में उनका अभाव है, वह अलोकाकाश है । स्वरूपतः आकाश एक है, अखण्ड है और सर्वव्यापी है । आकाश लोक और अलोक सभी स्थानों पर एक सहश है उसमें किञ्चित् भी अन्तर नहीं है ।

प्रश्न है, जो अवकाश दे वह आकाश है । पाँच द्रव्यों को आश्रय देने के कारण लोकाकाश को तो आकाश कहना उचित है, पर अलोकाकाश तो किसी को भी आश्रय नहीं देता फिर भी उसे आकाश क्यों कहा जाता है ? उत्तर है—आकाश का धर्म तो अवकाश देना है किन्तु आकाश उसे ही अवकाश देता है जो उसमें रहता हो, अलोकाकाश में कोई भी द्रव्य नहीं रहता, फिर आकाश किसे अवकाश दे ? यदि वहाँ पर कोई भी द्रव्य होता और आकाश उसे अवकाश नहीं देता तो कहा जा सकता था कि अलोक में आकाश का अभाव है किन्तु वहाँ पर कोई भी द्रव्य नहीं पहुँचता उसमें अलोकाकाश का क्या अपराध ? वस्तुतः धर्म और अधर्म द्रव्य का अभाव होने से ही अलोकाकाश में अन्य द्रव्यों की सत्ता नहीं है । सीमारहित होने से आकाश को अनन्त माना गया है । आधुनिक दर्शनशास्त्र में धर्म, अधर्म और आकाश इन तीन द्रव्यों की शक्तियाँ आकाश में ही मानी हैं ।

प्रश्न है—किसी पदार्थ को आकाश कैसे स्थान देता है ? जिसे पूर्व-

१ भगवती १३।४

२ उत्तराध्यायन ३६।२

वहाँ शब्द-गुण के जनक को आकाश कहा गया है। इसके अतिरिक्त दिशा को आकाश से अलग माना गया है।<sup>१</sup> जिसका गुण शब्द है वह आकाश है और जो बाह्य जगत को देशस्थ करता है वह दिक् है।<sup>२</sup> न्यायकारिकावली के अभिमतानुसार दूरत्व और सामीप्य तथा क्षेत्रीय परत्व और अपरत्व की बुद्धि का जो हेतु है वह दिक् है। वह एक और नित्य है। उपाधि-भेद से उसके पूर्व, पश्चिम आदि विभाग होते हैं।<sup>३</sup> जैनदर्शन में दिशा को आकाश से अलग नहीं माना है क्योंकि आकाश के प्रदेशों में ही दिशा की कल्पना की जाती है। इसके अतिरिक्त आकाश शब्द गुण का जनक नहीं हो सकता चूँकि शब्द मूर्तिक पुद्गल विशेष है और आकाश अमूर्तिक द्रव्य है। अमूर्तिक द्रव्य मूर्तिक का जनक किस प्रकार हो सकता है? इसी तरह प्रकृति (अचेतन) का विकार या ब्रह्म का विवर्त भी आकाश नहीं हो सकता<sup>४</sup>, चूँकि आकाश एक स्वतन्त्र द्रव्य है।

जैनदर्शन के अनुसार द्रव्य की अपेक्षा से आकाश अनन्त प्रदेशात्मक द्रव्य है। क्षेत्र की अपेक्षा से आकाश अनन्त विस्तार वाला है—लोक अलोकमय है। काल की अपेक्षा से आकाश अनादि अनन्त है और भाव की अपेक्षा से आकाश अमूर्त है।

वस्तु का व्यपदेश या प्ररूपण आकाश के जिस भाग से किया जाता है वह दिक् है।

तिर्यक् लोक से दिशा और अनुदिशा की उत्पत्ति होती है।

आकाश के दो प्रदेशों से दिशा का प्रारम्भ होता है और वह दिशा

१ तत्र द्रव्याणि पृथिव्यप्तेजोवाय्वाकाशकालदिगात्ममनासि नवैव ।<sup>०</sup> शब्दगुण-  
कमाकाशम् । तत्र्यैक विभुनित्य च ।<sup>०</sup> प्राच्यादिव्यवहारहेतुदिक् ।

—तर्कसंग्रह पृ० २, ६

२ वैशेषिक सूत्र २।२।१३

३ दूरान्तिकादिधीहेतुरिका नित्यादिगुच्यते ।

उपाधिभेदादेकापि प्राच्यादि व्यपदेशमाक् ॥

—न्यायकारिकावली ४६, ४७

४ (क) आकाश को वेदान्तदर्शन में ब्रह्म का विवर्त तथा मात्स्यदर्शन में प्रकृति का विकार माना गया है।

—देखिए वेदान्तसार, सदानन्द (विद्याभवन मस्कृत ग्रन्थमाला, चौखम्बा) पृ० ३२

(ख) सांग्यवागिका श्लोक ३

दो-दो प्रदेशों की वृद्धि करती हुई असंख्य प्रदेशात्मक बन जाती है। अनु-दिशा केवल एक देशात्मक होती है। ऊर्ध्व और अधोदिशा का प्रारम्भ चार प्रदेशों से होता है। उसमें अन्त तक चार ही प्रदेश रहते हैं किन्तु वृद्धि नहीं होती।<sup>१</sup>

जो व्यक्ति जहाँ है, उस व्यक्ति के जिस ओर सूर्योदय होता है, वह उसके लिए पूर्वदिशा है जिस ओर सूर्यास्त होता है वह पश्चिम दिशा है, उस व्यक्ति के दाहिने हाथ की ओर दक्षिण दिशा है और बाये हाथ की ओर उत्तर दिशा है। इन दिशाओं को ताप-दिशा भी कहा गया है।<sup>२</sup>

आचाराग निर्युक्ति में निमित्त-कथन आदि प्रयोजन के लिए दिशा का एक प्रकार और भी बताया है। प्रज्ञापक जिस ओर मुँह किये होता है, वह पूर्व दिशा उसका पृष्ठ भाग पश्चिम दिशा और दोनों पार्श्व दक्षिण और उत्तर होते हैं। इन्हें प्रज्ञापक दिशा कहा है।<sup>३</sup>

स्मरण रखना चाहिए कि दिशा कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है। आकाश के प्रदेशों में सूर्योदय की अपेक्षा दिशाओं की कल्पना की गई है। आकाश के प्रदेशों में पक्षियाँ सभी तरफ कपड़े में तन्तु के समान श्रेणीबद्ध हैं। एक परमाणु जितने आकाश को रोकता है वह प्रदेश कहलाता है। इस नाप से आकाश के अनन्त प्रदेश हैं। यदि हम पूर्व, पश्चिम आदि का व्यवहार होने से दिशा को एक स्वतन्त्र द्रव्य मानेंगे तो पूर्व देश, पश्चिम देश, आदि व्यवहारों से 'देश द्रव्य' भी स्वतन्त्र मानना होगा, फिर प्रान्त-जिला आदि अनेक स्वतन्त्र द्रव्यों की कल्पना करनी होगी, जो उचित नहीं है।<sup>४</sup>

आधुनिक वैज्ञानिक प्रयोगों ने आकाश में शब्द गुण की कल्पना को असत्य सिद्ध कर दिया है। शब्द पुद्गल है। जो शब्द पौद्गलिक इन्द्रियों से ग्रहण किया जाता है, पुद्गलों से टकराता है, पुद्गलों से रोका जाता है, पुद्गलों में भरा जाता है वह पौद्गलिक ही हो सकता है। एतदर्थ शब्द गुण के आवार के रूप में आकाश का अस्तित्व नहीं मान सकते। केवल

१ आचाराग निर्युक्ति ४२, ४४

२ आचाराग निर्युक्ति ४७, ४८

३ आचाराग निर्युक्ति ५१

४ जैनदर्शन—१० महोदयवृत्तार्जुन ५० १७६

पुद्गल द्रव्य का परिणमन आकाश नहीं हो सकता चूँकि एक ही द्रव्य के मूर्त्त और अमूर्त्त, व्यापक और अव्यापक आदि दो विरुद्ध परिणमन नहीं हो सकते ।

सांख्यदर्शन एक प्रकृति तत्त्व को मानकर उसी प्रकृति के पृथ्वी आदि भूत और आकाश ये दोनों परिणमन मानता है किन्तु चिन्तनीय प्रश्न यह है कि एक प्रकृति का घट, पट, पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु प्रभृति विविध रूपी भौतिक कार्यों के आकार में परिणमन करना युक्ति और अनुभव इन दोनों से मेल नहीं खाता है । इस विराट् विश्व के अनन्त रूपी भौतिक कार्यों की अपनी अलग-अलग सत्ता देखी जाती है । सत्त्व, रज और तम इन तीन गुणों का सादृश्य देखकर इन सबको एक जातीय या समान जातीय तो कह सकते हैं किन्तु एक नहीं कह सकते । किञ्चित् समानता होने के बावजूद भी कार्यों का एक कारण से उत्पन्न होना भी आवश्यक नहीं है । विभिन्न कारणों से समुत्पन्न शताधिक घट-पटादि कार्य यत्-किञ्चित् समानता रखते ही हैं तथापि मूर्त्तिक और अमूर्त्तिक, रूपी और अरूपी, व्यापक और अव्यापक, सक्रिय और निष्क्रिय आदि रूप से विरुद्ध धर्म वाले पृथ्वी आदि और आकाश को एक प्रकृति का परिणमन मानना ब्रह्मवाद की माया में ही एक अंश में समा जाना है । ब्रह्मवाद चेतन और अचेतन सभी पदार्थों को एक ब्रह्म का विवर्त मानता है और यह सांख्य-दर्शन सभी जड़ों को एक जड़ प्रकृति की पर्याय मानता है ।

त्रिगुणात्मकत्व का अन्वय होने से सभी त्रिगुणात्मक कारण से उत्पन्न हैं तो आत्मत्व का अन्वय सभी आत्माओं में मिलता है और सत्ता का अन्वय सभी चेतन और अचेतन पदार्थों में पाया जाता है तो इन सबको एक 'अद्वैत-सत्' कारण से उत्पन्न हुआ मानना होगा जो प्रतीति और वैज्ञानिक प्रयोग इन दोनों से मेल नहीं खाता है । अपने-अपने विभिन्न कारणों से समुत्पन्न होने वाले स्वतन्त्र जड़ और चेतन, मूर्त्त और अमूर्त्त आदि विविध पदार्थों में अनेक प्रकार के पर-अपर सामान्यों का सादृश्य दिखलाई देता है किन्तु इससे सब एक नहीं हो सकते । इसलिए आकाश प्रकृति की पर्याय नहीं है किन्तु स्वतन्त्र द्रव्य है । जो अमूर्त्त है, निष्क्रिय है, सर्वव्यापक और अनन्त है ।

जल आदि पुद्गल द्रव्य अपने में अन्य पुद्गलादि द्रव्यों को जो अवकाश या स्थान प्रदान करते हैं, यह उनके तरल परिणमन और शिथिल

बन्ध के कारण है। वस्तुतः जल में रहा हुआ आकाश ही अवकाश देने वाला है।

### बौद्धदर्शन में आकाश

बौद्ध दार्शनिकों ने आकाश को असंस्कृत धर्मों में गिना है और उसका वर्णन उन्होंने अनावृत्ति—आवरणाभाव के रूप में किया है।<sup>१</sup> यह न किसी को आवरण करता है और न किसी से आवृत ही होता है। जिसमें उत्पादादि धर्म पाये जाये वह संस्कृत है किन्तु सर्वक्षणिकवादी बौद्ध आकाश को असंस्कृत मानते हैं अर्थात् उसे उत्पादादि धर्म से रहित मानते हैं। वैभाषिकों के विवेचन से यह स्पष्ट है कि आकाश का वर्णन भले ही अनावृत्ति के रूप में किया जाय किन्तु वह भावात्मक पदार्थ है।<sup>२</sup> प्रश्न यह है कि कोई भी भावात्मक पदार्थ बौद्धदर्शन के अनुसार उत्पादादिशून्य किस प्रकार हो सकता है। यह संभव है कि उसमें होने वाले उत्पादादि का हम वर्णन न करे किन्तु स्वरूपभूत उत्पादादि से इन्कार नहीं किया जा सकता और न उसे केवल आवरणभावरूप ही मान सकते हैं। चार महाभूतों के समान वह निष्पन्न नहीं होता, किन्तु अन्य पृथ्वी आदि घातुओं के परिच्छेद—दर्शन मात्र से इसका परिज्ञान होता है। एतदर्थ ही अभिघम्मत्थसंगह में आकाश को परिच्छेदरूप कहा है। किन्तु आकाश केवल परिच्छेदरूप नहीं हो सकता चूँकि वह अर्थक्रियाकारी है, एतदर्थ वह उत्पादादि लक्षणों से युक्त एक संस्कृत पदार्थ है।

### वैज्ञानिक दृष्टि से आकाश

पाश्चात्य दार्शनिकों में आकाश तत्त्व की वास्तविकता और अवास्तविकता को लेकर दो पक्ष हैं। डेकार्टेस, लाइबनीज, पाण्डित्यवादी दार्शनिक, कान्ट आदि आकाश को स्वतन्त्र वस्तु—सापेक्ष वास्तविक नहीं मानते, किन्तु प्लुतो, अरस्तु, गेसेन्डी आदि आकाश को एक स्वतन्त्र वस्तु सापेक्ष वास्तविक मानते हैं। जैनदर्शन आकाश को अस्तिकाय मानता है, जो वास्तविक है। वास्तविकता की दृष्टि से जैनदर्शन द्वितीय पक्ष के साथ मेल खाना है।

<sup>१</sup> नप्रापणमनावृत्ति

<sup>२</sup> छिद्रमाराणधन्वा यम् आलोक्तममी किल

—अभिधर्मकोश ११५

—अभिधर्मकोश ११२८

आकाश की शून्याशून्यता को लेकर के भी दो पक्ष हैं। पाण्डित्यवादी दार्शनिक कान्ट, गेसेन्डी आदि शून्य आकाश का अस्तित्व भी वास्तविक मानते हैं। डेकार्ट्स, लाइबनीज, प्लेटो, अरस्तु आदि का मन्तव्य है कि पदार्थों के अभाव में आकाश का कोई अस्तित्व नहीं है। सैद्धान्तिक दृष्टि से जैनदर्शन प्रथम पक्ष के साथ सादृश्य रखता है। अलोकाकाश बिल्कुल ही रिक्त है तथापि वास्तविक है। लोकाकाश में भी निश्चयदृष्टि से शून्यता की विद्यमानता स्वीकार की गई है, परन्तु व्यावहारिकदृष्टि से सम्पूर्ण लोकाकाश पदार्थों से व्याप्त है।

आकाश के स्वरूप के सम्बन्ध में पाण्डित्यवादी कान्ट आदि का अभिमत है कि आकाश की कल्पना हम इसलिए करते हैं कि वास्तविक पदार्थों के विस्तार को देखते हुए हमें यह सहज ही अनुभव होता है कि इसका कोई न कोई आधार अवश्य ही होना चाहिए। अतः आकाश अपने आप में कोई वास्तविक तत्त्व नहीं है किन्तु हमारे मस्तिष्क की कल्पना है, यदि हम उसे वास्तविक मानले तो ईश्वर और आकाश में कोई भी अन्तर नहीं रहेगा।<sup>१</sup> आकाश केवल ज्ञाता-सापेक्ष तत्त्व है अथवा प्राग्-अनुभव-अन्तर्दर्शन की उपज ही है।

समीक्षा—पाण्डित्यवादियों ने आकाश को वास्तविक नहीं माना है, पर प्रस्तुत धारणा तर्क-सगत नहीं है। चूँकि वास्तविक पदार्थों का आधार यदि वास्तविक नहीं है तो काल्पनिक आश्रय के द्वारा उसका टिकना किस प्रकार हो सकता है? अतः उसे वास्तविक मानना चाहिए। दूसरी बात वास्तविक मानने पर ईश्वर और आकाश में कोई अन्तर नहीं रहेगा, यह मान्यता भी तर्कसगत नहीं है, क्योंकि ईश्वर की सर्वव्यापकता की कल्पना भी स्वयं आधाररहित है, अतः आकाश को वास्तविक मानने में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं है। तीसरी बात, कान्ट ने 'आकाश को केवल एक प्राग्-अनुभव-अन्तर्दर्शन' की उपज लिखा है किन्तु यह भी तर्क की दृष्टि से उचित नहीं है।<sup>२</sup> क्योंकि अब युक्लिडिगेतर भूमिति के आविष्कार के पश्चात् तो कान्ट की प्रस्तुत मान्यता का प्रत्यक्षत खण्डन हो

<sup>१</sup> कोस्मोलोजी पृ० १०१

<sup>२</sup> कोस्मोलोजी पृ० ६७

जाता है।<sup>१</sup> जैनदर्शन की आकाश सम्बन्धी मान्यता और कान्ट की विचार-धारा में इतना-सा साम्य है कि दोनों ने शून्य आकाश के अस्तित्व को स्वीकार किया है।

प्लेटो, अरस्तु ने आकाश को भौतिक पदार्थ से सम्बन्धित माना है। प्लेटो ने 'कोरा' तत्त्व को माना है। अरस्तु का मन्तव्य है कि भौतिक पदार्थ के अभाव में आकाश को स्वीकार नहीं कर सकते। डेकार्ट्स का मन्तव्य है कि आकाश को भौतिक पदार्थ का गुण मानना तर्कसंगत नहीं है।

**समीक्षा—**आकाश का यदि अस्तित्व है तो वह भूत से सर्वथा भिन्न और स्वतन्त्र होना चाहिए। भौतिक विश्व सान्त है और आकाश अनन्त है। स्थान प्राप्त करना और स्थान को रोकना, यह भौतिक पदार्थ का गुण है, पर जिसमें स्थान पाया जाता है वह उससे पृथक् है। अनेक पदार्थों का एक ही स्थान में आश्रित होना और एक ही पदार्थ का कालान्तर में अनेक स्थानों में आश्रित होना, आश्रय देने वाले तत्त्व को आश्रित तत्त्व से पृथक् कर देता है। जैनदर्शन के अभिमतानुसार आकाशास्तिकाय के एक प्रदेश पर अनन्त भौतिक पदार्थ आश्रय ग्रहण कर सकते हैं। आकाश अमूर्त है जबकि भौतिक पदार्थ वर्णादि गुण-युक्त होने से मूर्त है। अमूर्त आकाश मूर्त पदार्थ का गुण कदापि नहीं हो सकता।

लाइबनीज आदि कुछ दार्शनिक आकाश को दृश्य पदार्थों का क्रम रूप मानते हैं। महान् वैज्ञानिक आइन्स्टीन आदि ने भी प्रस्तुत मान्यता स्वीकार की है।

गैसेण्डी आदि का मन्तव्य है कि आकाश ज्ञाता (आत्मा) और भूत (मैटर) से सर्वथा भिन्न एक स्वतन्त्र वास्तविकता है। यह मान्यता जैन-दर्शन के समान ही है। यही मान्यता न्यूटन के आकाश सम्बन्धी वैज्ञानिक विश्लेषण का आधार रही है। न्यूटन आदि ने और जैनदर्शन ने आकाश को एक स्वतन्त्र वस्तु-सापेक्ष वास्तविकता के रूप में स्वीकार किया है, एवं उसको अगतिशील, एक, अखण्ड, शून्यता की क्षमता वाला स्वीकार किया है।

१ (ग) वैज्ञानिक आधार पर उसके गण्टन के लिए दें "फिजिक्स एण्ड फिलो-सोफी" ले० बरनर हार्डसनवर्ग पृ० ८१

(ग) फ्राम युनिवर्स टु एंटीगुन पृ० १६-१७

(ग) दी फिलोसोफी आफ म्येस एण्ड टाइम, एन्ट्रोपिकम, पृ० ६०

तथापि दोनों में एक बहुत बड़ा अन्तर है। न्यूटनीय भौतिक विज्ञान ने आकाश के साथ भौतिक ईथर का अविच्छिन्न सम्बन्ध स्थापित कर गति की समस्या को सुलझाने का प्रयास किया है किन्तु जैनदर्शन अभौतिक ईथर (धर्म द्रव्य-अधर्म द्रव्य) के सिद्धान्त से गति-स्थिति की समस्या का समाधान करता रहा है। यह सत्य है कि न्यूटन के सिद्धान्तों ने ऐसी समस्या पैदा कर दी थी जो कभी भी सुलझ नहीं सकती थी जिससे आपेक्षिकता के सिद्धान्त ने न्यूटन के भौतिक ईथर को तिलाञ्जलि दी। पाश्चात्य महान् दार्शनिक बरट्रेण्ड रसेल ने इस तथ्य को स्वीकार करते हुए लिखा है—

“न्यूटन का निरपेक्ष आकाश का सिद्धान्त उस दुविधा को दूर करता है जो ‘शून्य’ और वास्तविकता के सम्बन्ध से उपस्थित होती है। तर्कशास्त्र के आधार पर इस सिद्धान्त का खण्डन नहीं किया जा सकता। इस सिद्धान्त के विरोध में मुख्य कारण यही है कि निरपेक्ष आकाश को जानना बिल्कुल संभव नहीं है, इसीलिए प्रायोगिक विज्ञान में उसकी धारणा कोई अनिवार्य परिकल्पना नहीं बन सकती। इससे भी अधिक व्यावहारिक कारण यह है कि भौतिक विज्ञान की गाड़ी इसके बिना भी चल सकती है। इससे स्पष्ट है कि न्यूटन का ‘निरपेक्ष आकाश’ अथवा जैनदर्शन का आकाशास्तिकाय का सिद्धान्त तर्क की दृष्टि से वजनदार है और अकारण है।”

### काल

काल के सम्बन्ध में जैन-साहित्य में दो मत हैं। एक मत के अनुसार काल स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है। ‘काल’ जीव और अजीव द्रव्य का पर्याय प्रवाह है। इस दृष्टि से जीव और अजीव द्रव्य का पर्याय परिणमन ही उपचार से काल कहा जाता है, अतः जीव और अजीव को ‘काल’ द्रव्य जानना चाहिए वह पृथक् तत्त्व नहीं है।

द्वितीय मत के अनुसार काल एक सर्वथा स्वतन्त्र द्रव्य है। उसका स्पष्ट आघोष है कि जीव और पुद्गल जैसे स्वतन्त्र द्रव्य हैं उसी प्रकार काल भी है, अतः काल को जीव आदि की पर्याय प्रवाह रूप न मानकर पृथक् तत्त्व मानना चाहिए।

श्वेताम्बर आगम साहित्य भगवती<sup>१</sup>, उत्तराध्ययन<sup>२</sup>, जीवाभिगम<sup>३</sup>,

१ भगवती २५।४।७३४

२ उत्तराध्ययन २८।७-८

३ जीवाभिगम

प्रज्ञापना<sup>१</sup> आदि मे काल सम्बन्धी दोनो मान्यताओ का उल्लेख है। उसके पश्चात् आचार्य उमास्वाति<sup>२</sup>, सिद्धसेन दिवाकर<sup>३</sup>, जिनभद्रगणी क्षमा-श्रमण<sup>४</sup>, हरिभद्र सूरि<sup>५</sup>, आचार्य हेमचन्द्र<sup>६</sup>, उपाध्याय यशोविजय जी<sup>७</sup>, विनयविजय जी<sup>८</sup>, देवचन्द्र जी<sup>९</sup> आदि श्वेताम्बर विज्ञो ने दोनो पक्षो का उल्लेख किया है किन्तु दिगम्बर आचार्य कुन्दकुन्द<sup>१०</sup>, पूज्यपाद<sup>११</sup>, भट्टारक अकलकदेव<sup>१२</sup>, विद्यानन्द स्वामी<sup>१३</sup> आदि ने केवल द्वितीय पक्ष को ही माना है। वे काल को एक स्वतन्त्र द्रव्य मानते है।

प्रथम मत का अभिमत यह है कि समय, आवलिका, मुहूर्त, दिन-रात आदि जो भी व्यवहार काल-साध्य है वे सभी पर्याय-विशेष के सकेत हैं। पर्याय, यह जीव-अजीव की क्रिया विशेष है। जो किसी भी तत्त्वान्तर की प्रेरणा के अतिरिक्त होती है, अर्थात् जीव-अजीव दोनो अपने-अपने पर्याय रूप मे स्वत ही परिणत हुआ करते हैं अत जीव-अजीव के पर्याय-पुञ्ज को ही काल कहना चाहिए। काल अपने आप मे कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है।<sup>१४</sup>

द्वितीय मत का अभिमत यह है कि जैसे जीव और पुद्गल स्वय ही गति करते हैं और स्वय ही स्थिर होते है, उनकी गति और स्थिति मे निमित्त रूप से धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय को स्वतन्त्र द्रव्य मानते

- १ प्रज्ञापना पद १ सूत्र ३
- २ तत्त्वार्थसूत्र ५।३८-३९ देखें भाष्य व्याख्या सिद्धसेन कृत
- ३ द्वात्रिंशिका
- ४ विशेषावश्यक भाष्य ६२६ और २०६८
- ५ धर्मसंग्रहणी गाय ३२, मलयगिरि टीका
- ६ योगशास्त्र
- ७ द्रव्यगुणपर्याय रास, देखें प्रकरण रत्नाकर भा० १ गा० १०
- ८ लोकप्रकाश
- ९ नयचक्रसार और आगमसार ग्रन्थ देखें
- १० प्रवचनसार अ० २, गा० ४६-४७
- ११ तत्त्वार्थ० सवार्थसिद्धि ५।३८-३९
- १२ तत्त्वार्थ० राजवार्तिक ५।३८-३९
- १३ तत्त्वार्थ० श्लोकवार्तिक ५।३८-३९
- १४ दर्शन और चिन्तन पृ० ३३१, प० सुखलालजी

स्थानाङ्ग<sup>१</sup>, जीवामिगम<sup>२</sup>, भगवती<sup>३</sup>, पचास्तिकाय<sup>४</sup> आदि त्रैताम्बर दिगम्बर ग्रन्थों में सर्वत्र लोक को पचास्तिकायमय कहा है ।

उत्तराध्ययन<sup>५</sup> धर्मसंग्रहणी आदि में काल को ढाई-द्वीप प्रमाण कहा है । अर्थात् काल मनुष्य-क्षेत्रमात्र में—ज्योतिष-चक्र के गति-क्षेत्र में—वर्तमान है । वह मनुष्य क्षेत्र प्रमाण होकर के भी सम्पूर्ण लोक के परिवर्तनों का निमित्त बनता है । वह अपना कार्य ज्योतिष चक्र की गति की सहायता से करता है । एतदर्थ मनुष्य क्षेत्र से बाहर काल द्रव्य न मानकर मनुष्य क्षेत्र प्रमाण माना है ।

दिगम्बर ग्रन्थों में काल को केवल मनुष्य क्षेत्र-वर्ती ही नहीं किन्तु लोकव्यापी माना है । लोकव्यापी होने पर भी वह धर्मास्तिकाय आदि के समान स्कन्ध रूप नहीं है किन्तु अणु रूप है ।<sup>६</sup> इसके अणुओं की सत्या लोकाकाश के प्रदेशों के बराबर है । ये अणु गतिहीन हैं अतः लोकाकाश के प्रत्येक प्रदेश पर स्थिर रहते हैं किन्तु इनका कोई भी स्कन्ध नहीं बनता । इनमें तिर्यक्-प्रचय (स्कन्ध) होने की शक्ति नहीं है, एतदर्थ काल-द्रव्य को अस्तिकाय के अन्तर्गत नहीं गिना है । तिर्यक्-प्रचय न होने पर भी ऊर्ध्व-प्रचय है । कालशक्ति व्यक्ति की अपेक्षा एक प्रदेश वाला है, इसलिए इसके तिर्यक्-प्रचय नहीं होता । धर्म आदि पाँचों द्रव्य के तिर्यक्-प्रचय क्षेत्र की दृष्टि से होता है और ऊर्ध्व-प्रचय काल की दृष्टि से होता है । उनके प्रदेश समूह होता है इसलिए वे फैलते हैं और काल का निमित्त मिलने से उनमें पौर्वापर्य का क्रमागत प्रसार होता है । समयों का जो प्रचय है वही कालद्रव्य का ऊर्ध्व-प्रचय कहलाता है । काल स्वयं समय रूप है ।

काल के अतीत समय तो विनष्ट हो जाते हैं । अनागत समय अनुत्पन्न होते हैं, वह स्वयं एक समय का है, इसलिए उसके स्कन्ध नहीं

१ स्थानाङ्ग १।३।४४१

२ जीवामिगम ४

३ भगवती १३।४।४८१

४ पचास्तिकाय गा० ३

५ धर्माध्याय य दो चैव लोगमिता विद्याहिए ।

लोगालोगे य आगासे समये समयवैत्तिहिए ॥

६ द्रव्यसंग्रह, २२

वन्ते । वह एक समय का होने से उसका तिर्यक्-प्रचय (तिरछा फैलाव) नहीं होता । काल का स्कन्ध व तिर्यक् प्रचय नहीं होने से उसे अस्तिकाय में नहीं गिना है ।

### काल के प्रकार

स्थानाङ्ग सूत्र<sup>१</sup> में काल के चार प्रकार बताये हैं—(१) प्रमाणकाल (२) यथायुनिर्वृत्ति काल, (३) मरणकाल और (४) अद्धाकाल ।

काल के द्वारा पदार्थ का माप किया जाता है अतः वह प्रमाण काल कहलाता है ।

जीवन और मृत्यु ये दोनों काल सापेक्ष हैं । जीवन का अवस्थान यथायुनिर्वृत्ति काल कहलाता है और मृत्यु मरण-काल कहलाता है ।

चन्द्रमा और सूर्य की गति से सम्बन्ध रखने वाला अद्धा-काल कहलाता है । काल का मुख्य रूप अद्धाकाल ही है । अन्य तीनों इसी के विशेष रूप हैं । अद्धाकाल व्यावहारिक है । वह मनुष्य लोक में ही होता है, एतदर्थ मनुष्य-लोक को समय-क्षेत्र कहते हैं । हम पूर्व लिख चुके हैं कि निश्चय-काल जीव-अजीव की पर्याय है, वह लोक-अलोकव्यापी है । उसके विभाग नहीं होते । समय से लेकर पुद्गल-परावर्तन तक के जितने भी विभाग किये जाते हैं वे सभी अद्धा-काल के हैं ।<sup>२</sup> काल का सबसे सूक्ष्म विभाग समय कहलाता है । वह अविभाज्य है । इसका निरूपण कमलपत्र-भेद और वस्त्र-विदारण की क्रिया के द्वारा स्पष्ट किया गया है ।

एक कमल-पत्र पर दूसरा और यों सौ कमलपत्र एक दूसरे के ऊपर रखे हुए हैं । कोई शक्तिसम्पन्न व्यक्ति एक साथ सुई से छेद देता है, तब ऐसा ज्ञात होता है कि सभी कमल-पत्र एक साथ छेद दिये गये हैं, किन्तु ऐसा नहीं होता । जिस समय प्रथम कमल-पत्र छिदा उस समय दूसरा नहीं छिदा, इस प्रकार सभी का छेदन क्रमशः होता है ।

एक युवक व वलिष्ठ जुलाहा जीर्ण-शीर्ण वस्त्र को इतनी शीघ्रता से फाड़ देता है कि दर्शक को ऐसा प्रतीत होता है कि सारा वस्त्र एक साथ फाड़ दिया गया है । किन्तु ऐसा नहीं होता, वस्त्र अनेकानेक तन्तुओं से निर्मित होता है । जब तक ऊपर के तन्तु नहीं फटते, तब तक नीचे के

१ स्थानाङ्ग ४

२ भगवती ११।११

तन्तु कदापि फट नहीं सकते, इसलिए यह निश्चित है वस्त्र फटने में काल भेद होता है।

सारांश यह है कि वस्त्र अनेक तन्तुओं से बनता है और प्रत्येक तन्तु में अनेक रूए होते हैं उनमें से सर्वप्रथम प्रथम रूआ छिदता है, उसके पश्चात् दूसरे रूएँ। अनन्त परमाणुओं के मिलन को सघात कहते हैं। अनन्त सघातों का एक समुदाय होता है और अनन्त समुदायों की एक समिति होती है। इस प्रकार अनन्त समितियों के संगठन से तन्तु के ऊपर का एक रूआ तैयार होता है। इनका छेदन अनुक्रम से होता है। तन्तु के प्रथम रूएँ के छेदन में जितना समय लगता है उसका बहुत ही सूक्ष्म अंश यानी असख्यातवाँ भाग 'समय' कहलाता है।

जिसका विभाग न हो सके

असख्यात समय

२५६ आवलिका

२२२३३३३३ आवलिका

४४४६३३३३ आवलिका या

साधिक १७ क्षुल्लक भव

या एक श्वासोच्छ्वास

७ प्राण

७ स्तोक

३८३ लव

७७ लव

३० मुहूर्त

१५ दिन

२ पक्ष

२ मास

३ ऋतु

—एक समय

—एक आवलिका

—एक क्षुल्लक भव

(सबसे कम आयु)

—एक उच्छ्वास-नि श्वास

—एक प्राण

—एक स्तोक

—एक लव

—एक घड़ी (२४ मिनट)

—दो घड़ी अथवा

—६५५३६ क्षुल्लक भव या

—१६७७७२१६ आवलिका या

—३७७३ प्राण अथवा

—एक मुहूर्त (४८ मिनट)

—एक अहोरात्रि

—एक पक्ष

—एक मास

—एक ऋतु

—एक अयन

२ अयन	—एक वर्ष
५ वर्ष	—एक युग
७० क्रोडाक्रोड, ५६ लाख क्रोडवर्ष	—एक पूर्व
असंख्य वर्ष	—एक पत्योपम
१० क्रोडाक्रोड पल्लोपम	—एक सागर
२० क्रोडाक्रोड सागर	—एक कालचक्र
अनन्त काल-चक्र	—एक पुद्गल परावर्तन

### वैदिक दर्शन में काल का स्वरूप

वेद और उपनिषदों में काल शब्द का प्रयोग अनेक स्थलों पर हुआ है<sup>१</sup> किन्तु काल के सम्बन्ध में वेद और उपनिषदों का क्या मन्तव्य है यह उससे स्पष्ट नहीं होता है।

वैशेषिकदर्शन के प्रणेता कणाद ने कालतत्त्व के सम्बन्ध में चार सूत्रों की रचना की। उनका यह मन्तव्य है कि काल एक द्रव्य है, नित्य है, एक है और सम्पूर्ण कार्यों का निमित्त है।<sup>२</sup>

न्यायदर्शन के प्रणेता गौतम ने कणाद की भाँति कालतत्त्व को सिद्ध करने के लिए स्वतन्त्र सूत्रों की रचना नहीं की। प्रसंगवश एक स्थल पर दिशा और काल को निमित्त कारण के रूप में वर्णन किया है,<sup>३</sup> जो वैशेषिकदर्शन से मिलता है। न्यायदर्शन ने काल के सम्बन्ध में वैशेषिक दर्शन का ही अनुसरण किया है।

पूर्वमीमांसा के प्रणेता जैमिनि ने कालतत्त्व के सम्बन्ध में किसी भी प्रकार का उल्लेख नहीं किया है तथापि पूर्वमीमांसा के प्रामाणिक और समर्थ व्याख्याता पार्थसारथि मिश्र की शास्त्र दीपिका पर 'युक्तिस्नेह-प्रपूरणी सिद्धान्तचन्द्रिका' में पण्डित रामकृष्ण ने<sup>४</sup> काल-तत्त्व सम्बन्धी

१ देखें—उपनिषद् वाक्य कोश

२ अपरस्मिन्नपर युगपच्चिर क्षिप्रमिति काललिङ्गानि ॥

द्रव्यत्व नित्यत्वे वायुना व्याख्यात। तत्त्व भावेन। नित्येष्वभावादनित्येषु भावा-  
त्कारणे कालाख्येति।

—वैशेषिक दर्शन २।२।६ से ६

३ दिग्देशकालाकाशेष्वप्येव प्रसंग

— पचाध्यायी २।१।२३

४ नास्माकं वैशेषिका देवदप्रत्यक्ष काल, किन्तु प्रत्यक्ष एव, अस्मिन्क्षणे मयोपलब्ध इत्यनुभवात्। अरूपस्याऽप्याकाशवत् प्रत्यक्षत्वं भविष्यति।

—युक्तिस्नेहप्रपूरणी सिद्धान्तचन्द्रिका १।१।५।५

नाम से प्रसिद्ध है। इस दर्शन के प्रणेता बादरायण ने कही भी अपने ग्रन्थ में काल-तत्त्व के सम्बन्ध में वर्णन नहीं किया है, किन्तु प्रस्तुत दर्शन के समर्थ भाष्यकार आचार्य शंकर ने मात्र ब्रह्म को ही मूल और स्वतन्त्र तत्त्व स्वीकार किया है “ब्रह्मासत्यं जगन्मिथ्या”। इस सिद्धान्त के अनुसार तो आकाश, परमाणु आदि किसी भी तत्त्व को स्वतन्त्र स्थान नहीं दिया गया है। यह स्मरण रखना चाहिए कि वेदान्तदर्शन के अन्य व्याख्याकार रामानुज, निम्बार्क, मध्व और वल्लभ आदि कितने ही मुख्य विषयों में आचार्य शंकर से पृथक् विचारधारा रखते हैं। उनकी पृथक् विचारधारा का केन्द्र आत्मा का स्वरूप, विश्व की सत्यता और असत्यता है पर किसी ने भी काल-तत्त्व को स्वतन्त्र नहीं माना है। इसमें सभी वेदान्त दर्शन के व्याख्याकार एकमत हैं। इस प्रकार सांख्य, योग और उत्तर-मीमांसा ये अस्वतन्त्र कालतत्त्ववादी हैं। जैनदर्शन में जैसे कालतत्त्व के सम्बन्ध में दो विचाराधारे हैं वैसे ही वैदिकदर्शन में भी एक स्वतन्त्र कालतत्त्ववादी है और दूसरा अस्वतन्त्र कालतत्त्ववादी है।

### बौद्धदर्शन में काल

बौद्धदर्शन में काल केवल व्यवहार के लिए कल्पित है। काल कोई स्वभावसिद्ध पदार्थ नहीं है प्रज्ञप्ति मात्र है<sup>१</sup>, किन्तु अतीत, अनागत और वर्तमान आदि व्यवहार मुख्य काल के बिना नहीं हो सकते। जैसे कि बालक में शेर का उपचार मुख्य शेर के सद्भाव में ही होता है वैसे ही सम्पूर्ण कालिक व्यवहार मुख्य काल द्रव्य के बिना नहीं हो सकते।

## □ पुद्गल : एक चिन्तन

- पुद्गल क्या है ?
- पुद्गल की परिभाषा
- पुद्गल रूपी है
- पुद्गल के चार भेद
- स्कन्ध
- स्कन्ध देहा
- स्कन्ध प्रदेश
- परमाणु
- परमाणुवाद की सर्वप्रथम चर्चा भारत में
- परमाणु के दो भेद
- पुद्गल के गुण
- परमाणु के चार प्रकार
- परमाणु की अतीन्द्रियता
- परमाणु से स्कन्ध कैसे बनते हैं ?
- पुद्गल के भेद-प्रभेद
- पुद्गल के तीन भेद
- पुद्गल में उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य
- पुद्गल की परिणति
- पुद्गल कब से कब तक ?
- अप्रवेक्षित्व सप्रवेक्षित्व
- पुद्गल की गति
- परमाणु की गति सम्बन्धी कुछ मर्यादाएँ
- परमाणुओं का सूक्ष्म परिणामावगाहन
- वैज्ञानिक समर्थन
- पुद्गल के आकार-प्रकार
- पुद्गल की आठ वर्गणायें
- पुद्गल के कार्य
- शब्द
- बन्ध
- सौक्ष्म्य
- स्थौल्य
- सस्थान
- भेद
- तम
- छाया
- वातप
- उद्योत
- पुद्गल के उपकार

## पुद्गल एक चिन्तन

### पुद्गल क्या है ?

विज्ञान ने जिसे मैटर (Matter) और न्याय-वैशेषिकदर्शनो ने जिसे भौतिक तत्त्व कहा उसे ही जैनदर्शन ने पुद्गल की सज्ञा प्रदान की। बौद्ध-दर्शन में पुद्गल शब्द आलय, विज्ञान—चेतना-सतति के अर्थ में व्यवहृत हुआ है। जैन आगम साहित्य में भी अभेदोपचार से पुद्गलयुक्त आत्मा को पुद्गल कहा है<sup>१</sup> किन्तु मुख्य रूप से पुद्गल का अर्थ मूर्त<sup>२</sup> द्रव्य है। छह द्रव्यों में काल के अतिरिक्त शेष पाँच द्रव्य अस्तिकाय है, अवयवी है, तथापि इन सबकी स्थिति एक सदृश नहीं है। जीव, धर्म, अधर्म और आकाश इन चारों में सयोग और विभाग नहीं होता। परमाणु द्वारा इनके अवयव कल्पित किये जाते हैं। कल्पना कीजिए—यदि हम इन चारों के परमाणु सदृश खण्ड करे तो जीव, धर्म, और अधर्म के असंख्य खण्ड होंगे और आकाश के अनन्त खण्ड होंगे। किन्तु पुद्गल द्रव्य अखण्ड नहीं है। उसका सबसे छोटा रूप एक परमाणु है और सबसे बड़ा रूप सम्पूर्ण विश्व-व्यापी अचित्त महास्कन्ध है।<sup>३</sup> इसीलिए पुद्गल को पूरण-गलन-धर्मी कहा है।

### पुद्गल की परिभाषा

‘पुद्गल’ शब्द में दो पद हैं—‘पुद्’ और ‘गल’। ‘पुद्’ का अर्थ है पूरा होना या मिलना और ‘गल’ का अर्थ है—गलना या मिटना। जो द्रव्य प्रतिपल, प्रतिक्षण मिलता-गलता रहे, बनता-बिगड़ता रहे, टूटता-जुड़ता रहे, वही पुद्गल है।<sup>४</sup> तत्त्वार्थ-राजवार्तिक<sup>५</sup> सिद्धसेनीया तत्त्वार्थ-

१ जीवेण । पोग्गली, पोग्गले ? जीवे पोग्गलीवि, पोग्गलेवि ।

—मगवती ८।१०।३६१

२ केवली समुद्धात के पाँचवें समय में आत्मा से छूटे हुए जो पुद्गल सम्पूर्ण लोक में व्याप्त होते हैं, उन्हें अचित्त-महास्कन्ध कहा गया है ।

३ पूरणात् पुद् गलयतीति गलः ।

—शब्दकल्पद्रुमकोष

४ पूरणगलनान्वयसंज्ञत्वात् पुद्गला

—तत्त्वार्थराजवार्तिक ५।१।२४

वृत्ति<sup>१</sup>, धवला<sup>२</sup>, हरिवक्षपुराण<sup>३</sup> प्रभृति अनेक ग्रन्थो मे गलन-मिलन, स्वभाव के कारण पदार्थ को पुद्गल कहा है। पुद्गल एक ऐसा द्रव्य है जो खण्डित भी होता है और पुन परस्पर सम्बद्ध भी। पुद्गल की सबसे बड़ी पहचान यह है कि उसे छुआ जा सकता है, चखा जा सकता है, सूँघा जा सकता है और देखा जा सकता है। उसमे स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण ये चारो अनिवार्य रूप से पाये जाते है।<sup>४</sup>

इस प्रकार पुद्गल विविध ज्ञानेन्द्रियो का विषय बनता है। अतः उसमे वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श के कारण वह 'रूपी' अथवा 'रूपवान्' कहा गया है। 'रूपी' पदार्थों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए हमारी इन्द्रियाँ समर्थ है। पुद्गलेतर पदार्थ अर्थात् अरूप अथवा अरूपी पदार्थ इन्द्रिय-ज्ञान के विषय नहीं होते। अतएव जीव, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये अरूपी है। इनका ज्ञान इन्द्रियो से नहीं हो सकता।

प्रश्न है—वर्णादि गुण वस्तुतः पुद्गल मे हैं या हमारी इन्द्रियो का पदार्थों के साथ सम्बन्ध होने पर वर्णादि गुण की प्रतीति होती है? दूसरे शब्दो मे यो कह सकते हैं—वर्णादि गुण पुद्गल के स्वयं के गुण है या हम उन गुणो का पुद्गल मे आरोप करते हैं?

उत्तर है—पुद्गल मे वर्णादि गुणो का अभाव नहीं है। हमारी इन्द्रियाँ उन गुणो का पुद्गल मे आरोप नहीं करती। वर्णादि पुद्गल के स्वभाव ही है। वर्ण आदि के अभाव मे पुद्गल भी पुद्गल नहीं रहेगा। जब पुद्गल का ही अभाव हो जायेगा तो वर्णादि की उत्पत्ति का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं हो सकेगा। यह ठीक है कि इन्द्रियो का पदार्थ के साथ सम्बन्ध होने पर वर्णादि की प्रतीति होती है, पर इसका तात्पर्य यह नहीं है कि इन्द्रियाँ वर्णादि गुणो को उत्पन्न करती है। इन्द्रियाँ और वर्णादि गुणो में

१ (क) पूरणाद् गलनाच्च पुद्गला

—तत्त्वार्थवृत्ति ५।१

(ख) पूरणाद् गलनाद् इति पुद्गला

—न्यायकोप पृ० ५०२

२ छन्विहसठाण वहुविहि वेहेहि पूरदित्ति गलदित्ति पोगला।

३ वर्ण-गन्ध-रस-स्पर्श —पूरण गलन च यत्।

कुर्वन्ति स्कन्धवत् तस्मात् पुद्गला परमाणवः ॥

—हरिवक्षपुराण ७।३६

४ (क) भगवती २।१०

(ख) स्पर्शरसगन्धवर्णवन्त पुद्गला

—तत्त्वार्थसूत्र ५।२३

स्कन्ध

मूर्त्ति द्रव्यों की एक इकाई स्कन्ध है। दूसरे शब्दों में यो कह सकते हैं कि दो से लेकर अनन्त परमाणुओं का एकीभाव स्कन्ध है। इसके साथ ही इसमें इतना और मिलाना होगा कि विभिन्न परमाणुओं का एक होना जिस प्रकार स्कन्ध है, वैसे ही विभिन्न स्कन्धों का एक होना एवं एक स्कन्ध का एक से अधिक परमाणुओं की इकाई में पृथक् होने का परिणाम भी एक स्वतन्त्र स्कन्ध है। कम से कम दो परमाणु पुद्गल के मेल से द्विप्रदेशी स्कन्ध बनता है और द्विप्रदेशी स्कन्ध के भेद से दो परमाणु हो जाते हैं।

तीन परमाणु मिलने से त्रिप्रदेशी स्कन्ध बनता है और उनके पृथक् होने में दो विकल्प हो सकते हैं—तीन परमाणु या एक परमाणु और एक द्विप्रदेशी स्कन्ध।

चार परमाणु के मिलने से चतुःप्रदेशी स्कन्ध बनता है और उसके भेद से चार विकल्प हो सकते हैं—

- (१) एक परमाणु और एक त्रिप्रदेशी स्कन्ध
- (२) दो द्विप्रदेशी स्कन्ध
- (३) दो पृथक्-पृथक् परमाणु और एक द्विप्रदेशी स्कन्ध।
- (४) चारों पृथक्-पृथक् परमाणु।

कभी-कभी अनन्त परमाणुओं के स्वाभाविक मिलन से एक लोक व्यापी महास्कन्ध भी बन जाता है।

अणुओं का समुदाय स्कन्ध है। स्कन्ध तीन प्रकार से बनता है (१) भेदपूर्वक, (२) सघातपूर्वक, (३) भेद और सघातपूर्वक।<sup>१</sup>

आभ्यन्तर और बाह्य, इन दो कारणों से भेद होता है।<sup>२</sup> आभ्यन्तर कारण से जो एक स्कन्ध का भेद होकर दूसरा स्कन्ध बनता है, उसके लिए अन्य किसी बाह्य कारण की अपेक्षा नहीं होती। स्कन्ध में स्वयं विदारण होता है। बाह्य कारण से जो भेद होता है, उसमें स्कन्ध के अलावा भी अन्य कारणों की आवश्यकता होती है। उस कारण के होने पर पैदा होने वाले भेद को बाह्य कारणपूर्वक कहा है।

१ भेदसघातेभ्य उत्पद्यन्ते

२ मर्वार्यसिद्धि ५।२६

पृथक् भूतो का एकीभाव सघात है। यह बाह्य और आभ्यन्तर कारणजन्य होने से दो प्रकार का है। दो पृथक्-पृथक् अणुओं का संयोग सघात है।

भेद और सघात जब दोनों एक साथ होते हैं तब जो स्कन्ध होता है उसे भेद और सघातपूर्वक होने वाला स्कन्ध कहते हैं। उदाहरण के रूप में एक स्कन्ध का एक विभाग पृथक् हुआ और उसी क्षण उस स्कन्ध में दूसरा स्कन्ध आकर मिल गया, जिससे एक नवीन स्कन्ध बन गया। यह नवीन स्कन्ध, भेद और सघात उभयपूर्वक है।

इस प्रकार स्कन्ध के निर्माण के तीन प्रकार हैं। इन तीन प्रकारों में से किसी भी एक प्रकार से स्कन्ध बन सकता है। कभी केवल भेद से ही स्कन्ध बनता है, कभी केवल सघातपूर्वक ही स्कन्ध का निर्माण होता है तो कभी भेद और सघात उभयपूर्वक स्कन्ध बनता है।

आधुनिक विज्ञान में भी स्कन्ध (Molecule) की गहराई से चर्चा की गई है। वहाँ बताया गया है कि पदार्थ स्कन्धों से निर्मित है। वे स्कन्ध, गैस आदि पदार्थों में अत्यन्त शीघ्र गति से सब दिशाओं में गति करते हैं। सिद्धान्त की दृष्टि से स्कन्ध वह है जैसे कि एक चाँक का टुकड़ा, जिसके दो टुकड़े किये जाएँ, दो के फिर चार, इसी क्रम से असंख्य (Infinite) तक टुकड़े करते जायें, जब तक चाँक, चाँक के रूप में रहे। उसका सूक्ष्मतम विभाग भी स्कन्ध कहलायेगा। वात यह है कि किसी भी पदार्थ के हम टुकड़े करते जायेंगे तो एक रेखा ऐसी आयेगी जहाँ से वह पदार्थ अपनी मौलिकता खोए बिना टूट नहीं सकेगा। इसलिए उस पदार्थ का मूल रूप स्थिर रखते हुए जो उसका अन्तिम विभाग है, वह भी स्कन्ध है। जैन-दर्शन और आधुनिक विज्ञान की स्कन्ध की परिभाषा में कुछ समानता है तो कुछ भेद है। जैनदर्शन में पदार्थ की एक इकाई को स्कन्ध कहा है— जैसे घड़ा, चटाई, मेज, पुस्तक आदि। घड़े के दो टुकड़े हो गये तो दो स्कन्ध हो गये और हजार टुकड़े हो गये तो हजार स्कन्ध। यदि उसे पीस कर चूर्ण बनाले तो उसका एक-एक (कण) एक-एक स्कन्ध है। आधुनिक विज्ञान की दृष्टि से घड़े का वह अणु ही स्कन्ध है, यदि उसे फिर तोड़ा जाय तो वह अपने स्वभाव को खोकर किसी अन्य पदार्थ में परिणत हो जायेगा। किन्तु जैनदृष्टि में उस घट का अन्तिम अणु भी स्कन्ध है। पदार्थ-स्वरूप के बदलने की अपेक्षा न रखते हुए जब तक वह तोड़ा जा

सकता है, जब तक वह परमाणु के रूप में नहीं पहुँच जाता वहाँ तक वह स्कन्ध है एवं उसके सहवर्ती जितने भी विभाग हैं, वे सभी स्कन्ध हैं ।

### स्कन्ध-देश

स्कन्ध एक इकाई है । उस इकाई से बुद्धि-कल्पित एक विभाग स्कन्ध-देश कहलाता है । जब हम कल्पना करते हैं कि यह इस पेन्सिल का आधा भाग है, या इस पुस्तक का एक पृष्ठ है, तब वह उस समग्र स्कन्ध रूप पेन्सिल या पुस्तक का एकदेश कहलाता है । सारांश यह है कि हम जिसे देश कहेंगे, वह स्कन्ध से पृथक् नहीं होगा । पृथग्भूत होने पर तो वह स्वतन्त्र स्कन्ध बन जायेगा ।

### स्कन्ध-प्रदेश

स्कन्ध से अपृथग्भूत अविभाज्य अंश स्कन्ध प्रदेश है । दूसरे शब्दों में हम यह कह सकते हैं—परमाणु जब तक स्कन्धगत है तब तक वह स्कन्ध-प्रदेश कहलाता है । वह अविभागी अंश है, सूक्ष्मतम है, जिसका फिर अंश नहीं बन पाता ।

### परमाणु

स्कन्ध से पृथक् निरश-तत्त्व परमाणु है । जब तक वह स्कन्धगत है, प्रदेश कहलाता है और अपनी पृथक् अवस्था में वह परमाणु कहलाता है । शास्त्रकारों ने परमाणु के स्वरूप को अनेक प्रकार से स्पष्ट किया है । परमाणु पुद्गल<sup>१</sup> अविभाज्य है, अच्छेद्य है, अमेद्य है, अदाह्य है और अग्राह्य है । किसी भी उपाय, उपचार या उपाधि से उसका विभाग नहीं हो सकता । किसी तीक्ष्णातितीक्ष्ण शस्त्र अथवा अस्त्र से उसका क्रमण या भाग नहीं हो सकता । वह तलवार की तीक्ष्ण अनी पर भी रह सकता है । पर वहाँ पर भी उसका छेदन-भेदन नहीं हो सकता । जाज्वल्यमान अग्नि उसे जला नहीं सकती, पुष्करावतं महामेघ उसे आर्द्र नहीं कर सकता । गंगा महानदी के प्रतिस्नोत में यदि वह प्रविष्ट हो जाय तो उसे वह बहा नहीं सकती । परमाणु पुद्गल अनार्थ है, अमच्य है, अप्रदेशी है, सार्ध नहीं है, समध्य नहीं है, सप्रदेशी नहीं है ।<sup>२</sup> परमाणु न लम्बा है, न चौड़ा है, न

१ भगवती ५।७

२ परमाणु पोग्लेण मन्ते कि सज्ज्हे, समज्ज्हे, सपऐसे उदाहु—अण्ड्हे अमज्ज्हे अपऐसे ? गोयमा । अण्ड्हे, अमज्ज्हे, अपऐसे, नो सज्ज्हे, नो समज्ज्हे, नो सपऐसे ।

गहरा है। वह इकाई रूप है। सूक्ष्मता के कारण वह स्वयं आदि है, स्वयं मध्य है और स्वयं अन्त है।<sup>१</sup> जिसका आदि, मध्य, अन्त एक ही है, इन्द्रिय ग्राह्य नहीं है, अविभागी है, ऐसा द्रव्य परमाणु है।<sup>२</sup> पञ्चास्तिकाय में परमाणु की कुछ अन्य विशेषताएँ इस प्रकार प्रतिपादित की गई हैं— परमाणु वह है जिसमें एक वर्ण, एक गन्ध, एक रस, दो स्पर्श हो। जो शब्द का कारण हो पर स्वयं शब्द न हो और स्कन्ध से अतिरिक्त हो।<sup>३</sup> परमाणु में चक्षुरिन्द्रिय, घ्राणेन्द्रिय, रसनेन्द्रिय और स्पर्शनेन्द्रिय के विषय वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श अश रूप से मिलते हैं किन्तु श्रोत्रेन्द्रिय का विषय उसमें उपलब्ध नहीं होता। चूँकि शब्द स्कन्धों का ही ध्वनि रूप परिणाम है। परमाणु तो केवल शब्द के कारणभूत ही कहे जा सकते हैं, यद्यपि किसी एक परमाणु के वर्ण, गन्ध आदि इन्द्रिय के विषय नहीं हो सकते तथापि ये परमाणु के मूल गुण हैं।

प्रदेश और परमाणु में केवल स्कन्ध से अपृथग्भाव और पृथग्भाव का अन्तर है।

### परमाणु की चर्चा सर्वप्रथम भारत में

जैन आगम साहित्य में परमाणुओं के सम्बन्ध में विस्तार से चर्चा की गई है। आगम साहित्य का बहुभाग परमाणु की चर्चा से सम्बन्धित है। परमाणु के सम्बन्ध में जैनदर्शन का मन्तव्य है कि इस विराट् विश्व में जितना सायोगिक परिवर्तन होता है वह परमाणुओं के परस्पर सयोग-वियोग और जीव और परमाणुओं के सयोग-वियोग से होता है।

कितने ही पाश्चात्य विज्ञानों का अभिमत है कि भारत में परमाणुवाद यूनान से आया है। परन्तु प्रस्तुत कथन सत्य व तथ्यपूर्ण नहीं है। यूनान में परमाणुवाद का जन्मदाता डिमोक्रीट्स हुआ है। डिमोक्रीट्स का समय

१ सौक्ष्म्याद्य आत्ममध्या आत्माताश्च।

—राजवातिक ५।२५।१

२ अन्तादि अन्तमज्जा अन्ततेणेव इन्द्रियेज्जा।

ज दब्ब अविभागी त परमाणु विजानीहि॥

—सर्वार्थसिद्धि टीका—सूत्र ५।२५

३ एक रस, वर्ण, गन्ध, द्विस्पर्श शब्दकारणमशब्दम्।

स्कन्धान्तरित द्रव्य, परमाणु त विजानीहि॥

ईस्वी पूर्व ४६०-३७१ है।<sup>१</sup> डिमोक्रिट्स के परमाणुवाद से जैनो का परमाणुवाद बहुतांश में पृथक् भी है। मौलिकता की दृष्टि से तो वह विल्कुल ही भिन्न है। जैनदर्शन के अनुसार परमाणु चेतन का प्रतिपक्षी है, जबकि डिमोक्रिट्स का मत है कि आत्मा सूक्ष्म परमाणुओं का ही विकार है।

शिवदत्त ज्ञानी ने लिखा है—परमाणुवाद वैशेषिकदर्शन की ही विशेषता है। उसका प्रारम्भ उपनिषदों से होता है। जैन, आजीवक आदि द्वारा भी उसका उल्लेख किया गया है किन्तु कणाद ने उसे व्यवस्थित रूप दिया है।<sup>२</sup> किन्तु हम तटस्थ दृष्टि से चिन्तन करें तो वैशेषिकों का परमाणुवाद जैन परमाणुवाद से पूर्व का नहीं है और न जैनो के समान वैशेषिकों ने उसके विभिन्न पहलुओं पर वैज्ञानिक दृष्टि से प्रकाश ही डाला है। उपनिषद् में अणु शब्द का प्रयोग हुआ है। “अणोरणीयान् महतो महीयान्” किन्तु परमाणु शब्द का प्रयोग नहीं हुआ है और न परमाणुवाद के नाम की कोई वस्तु ही उसमें है।

डाक्टर हरमन जेकोबी का अभिमत है कि “ब्राह्मणों की प्राचीनतम दार्शनिक मान्यताओं में, जो उपनिषदों में वर्णित हैं, हम अणु सिद्धान्त का उल्लेख तक नहीं पाते हैं और इसलिए वेदान्त सूत्र में जो उपनिषदों की शिक्षाओं को व्यवस्थित रूप से बताने का दावा करते हैं, इसका खण्डन किया गया है। सांख्य और योग दर्शनों में भी इसे स्वीकार नहीं किया गया है, जो वेदों के समान ही प्राचीन होने का दावा करते हैं। क्योंकि वेदान्त-सूत्र भी इन्हीं स्मृति के नाम से पुकारते हैं किन्तु अणु सिद्धान्त वैशेषिकदर्शन का अविभाज्य अंग है और न्याय ने भी इसे स्वीकार किया है। ये दोनों ब्राह्मण परम्परा के दर्शन हैं। जिनका प्रादुर्भाव साम्प्रदायिक विद्वानों द्वारा हुआ है न कि दैवी व धार्मिक व्यक्तियों द्वारा। वेद-विरोधी मतों ने, जैनो ने इसे ग्रहण किया है और आजीविकों ने भी। हम जैनो को प्रथम स्थान देते हैं क्योंकि उन्होंने पुद्गल के सम्बन्ध में अतीव प्राचीन मतों के आधार पर ही अपनी पद्धति को सस्थापित किया है।”<sup>३</sup>

१ पश्चिमी दर्शन—डा० दीवानचन्द

२ भारतीय सस्कृति पृ० २२६

३ एन्साइक्लोपीडिया ऑफ रिलीजन एण्ड एथिक्स, भाग २, पृ० १९६-२००

विद्वानो ने आज यह मान लिया है कि भारतवर्ष में परमाणुवाद के सिद्धान्त को जन्म देने का श्रेय जैनदर्शन को मिलना चाहिए ।<sup>१</sup>

### परमाणु के दो भेद

हमने उपर्युक्त पक्तियों में जैनदृष्टि से अच्छेद्य, अभेद्य, अग्राह्य, अदाह्य और निर्विभागी पुद्गल को परमाणु लिखा है। परमाणु के इन उप-लक्षणों में आधुनिक विज्ञान के विद्यार्थी को सन्देह होना स्वाभाविक है। चूँकि विज्ञान के सूक्ष्म यन्त्रों में परमाणु की अविभाज्यता सुरक्षित नहीं है।

यदि परमाणु अविभाज्य नहीं हो तो हम उसे परम + अणु नहीं कह सकते। विज्ञान जिस परमाणु मानता है वह टूटता है। इसे हम इनकार नहीं कर सकते। प्रस्तुत समस्या का समाधान 'अनुयोग द्वार' से हो जाता है। वहाँ पर परमाणु के दो भेद बताये हैं—

(१) सूक्ष्म परमाणु

(२) व्यावहारिक परमाणु<sup>२</sup>

जो हमने पहले परमाणु का स्वरूप बताया है, वह सूक्ष्म परमाणु का है। व्यावहारिक परमाणु अनन्त सूक्ष्म परमाणुओं के समुदाय से बनता है।<sup>३</sup> वस्तुतः वह स्वयं परमाणु-पिण्ड है तथापि साधारण दृष्टि से ग्राह्य नहीं होता और साधारण अस्त्र-शस्त्र से तोड़ा नहीं जा सकता। उसकी परिणति सूक्ष्म होने में व्यावहारिक रूप में उसे परमाणु कहा जाता है। विज्ञान के परमाणु की तुलना इस व्यावहारिक परमाणु में होती है। इसलिए परमाणु के टूटने की बात जैनदृष्टि भी एक सीमा तक मानती है।

### पुद्गल के गुण

पुद्गल के मुख्य चार गुण हैं—स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण। पुद्गल के प्रत्येक परमाणु में ये चारों गुण होते हैं। इन चार गुणों के परिणमनस्वरूप पुद्गल के वीर्य गुण होते हैं, जो इस प्रकार हैं—

स्पर्श—शीत, उष्ण, रुद्ध, स्निग्ध, लघु, गुरु, मृदु और कठोर।

रस—अम्ल, मधुर, रुद्ध, कषाय और तिक्त।

गन्ध—सुगन्ध और दुर्गन्ध ।

वर्ण—कृष्ण, नील, रक्त, पीत, और श्वेत ।

यद्यपि सस्थान, परिमण्डल, वृत्त त्र्यश, चतुरश, और आयत पुद्गल मे ही होता है, तथापि वह पुद्गल का गुण नहीं है ।<sup>१</sup> किन्तु स्कन्ध का आकार रूप पर्यायि हैं ।

पुद्गल के जो बीस गुण बताये है उनके तर-तमता की दृष्टि से सख्यात, असख्यात, और अनन्त भेदो मे विभाजन हो सकता है ।<sup>२</sup>

द्रव्य रूप मे सूक्ष्म परमाणु निरवयव और अविभाज्य होने पर भी पर्यायदृष्टि से वैसा नहीं है । उसमे वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श—ये चार गुण और अनन्त पर्यायि होते है ।<sup>३</sup> पूर्व बता चुके हैं कि एक परमाणु मे एक वर्ण, एक गन्ध, एक रस, और दो स्पर्श (शीत-उष्ण, स्निग्ध-रुक्ष, इन युगलो मे से एक-एक) होते हैं । पर्यायि की दृष्टि से अनन्त गुणवाला परमाणु एक गुणवाला हो जाता है और एक गुणवाला परमाणु अनन्त गुणवाला हो जाता है । जैनदृष्टि से एक परमाणु वर्ण से वर्णान्तर, गन्ध से गन्धान्तर, रस से रसान्तर और स्पर्श से स्पर्शान्तर वाला हो सकता है ।

एक गुणवाला पुद्गल यदि उसी रूप मे रहे तो जघन्य एक समय और उत्कृष्ट असख्यात काल तक रह सकता है ।<sup>४</sup> द्विगुण से लेकर अनन्त-गुण तक के परमाणु पुद्गलो के लिए भी यही विधान है । उसके पश्चात् उसमे परिवर्तन अनिवार्य रूप से होता है । यह नियम जैसे वर्ण के सम्बन्ध मे है वैसा ही गन्ध, रस और स्पर्श के सम्बन्ध मे भी समझना चाहिए ।

### परमाणु के चार प्रकार

सामान्यतया अविभाज्य स्वतन्त्र पुद्गल परमाणु है, जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है किन्तु कही-कही अन्य द्रव्यो के भी सूक्ष्मतम बुद्धिकल्पित भाग को परमाणु कह दिया गया है । इस दृष्टि से परमाणु के चार प्रकार ये है<sup>५</sup>—

१ भगवती २५।३

२ सर्वार्थसिद्धि ५।२३

३ चउविहे पोगलपरिणामे पन्नते, त जहा—वण्णपरिणामे, गघपरिणामे, रस परिणामे, फासपरिणामे  
—स्थानाङ्ग ४।१३५

४ भगवती ५।७

५ चउविहे परमाणु पण्णते, त जहा—दब्ब परमाणु खेतपरमाणु, कालपरमाणु, भाव परमाणु ।  
—भगवती २०।५।१२

आने वाली घटाओ से भर जाता है। वहाँ पर बादल रूप स्कन्धो का जम-घट हो जाता है और कुछ ही क्षणो मे वे बिखर भी जाते है। इस प्रकार स्वाभाविक स्कन्धो के निर्माण का क्या हेतु है ?

यह दृश्य जगत्, जो पौद्गलिक है, परमाणु-सघटित है। परमाणुओ से स्कन्ध का निर्माण होता है और स्कन्धो से स्थूल पदार्थ बनता है। पुद्गल मे सघातक और विघातक ये दोनो शक्तियाँ है।<sup>१</sup> परमाणुओ के मेल से स्कन्ध का निर्माण होता है और एक स्कन्ध के विभक्त होने पर अनेक स्कन्ध हो जाते है। यह गलन और मिलन की जो प्रक्रिया है, वह प्राणी के प्रयोग से भी होती है और स्वाभाविक भी होती है। कारण यह है कि पुद्गल की अवस्थाये अनादि-अनन्त नही किन्तु सादि-सान्त है। यदि पुद्गल मे वियोजन शक्ति का अभाव होता तो सब अणुओ का एक पिण्ड हो जाता और यदि सयोजन शक्ति का अभाव होता तो एक-एक अणु पृथक-पृथक रह कर कुछ भी नही कर सकते। अनन्त परमाणु का स्कन्ध ही प्राणियो के लिए उपयोगी है।

जैन दार्शनिको ने स्कन्ध-निर्माण की एक सुव्यवस्थित रासायनिक व्यवस्था प्रस्तुत की है, उसका रहस्य इस प्रकार है—

(१) परमाणु की स्कन्ध रूप परिणति मे परमाणुओ की स्निग्धता और रक्षता एक मात्र कारण है।

(२) स्निग्ध परमाणु का स्निग्ध परमाणु के साथ मेल होने पर स्कन्ध-निर्माण होता है। (यदि उन दोनो परमाणुओ की स्निग्धता मे कम से कम दो अशो से अधिक अन्तर हो तो)

(३) रक्ष परमाणु का स्निग्ध परमाणु के साथ मेल होने से स्कन्ध-निर्माण होता है। (यदि उन दोनो परमाणुओ की रक्षता मे कम से कम दो अशो से अधिक अन्तर हो तो)

(४) स्निग्ध और रक्ष परमाणुओ के मिलन से तो स्कन्ध निर्माण निश्चित रूप से होता ही है, भले ही वे विषम अश वाले हो या सम अश वाले हो।

१ दोहि ठाणेहि पोगला साहन्नति-सय वा पोगला साहन्नति, परेण वा पोगला साहन्नति, एव भिज्जति परिसड्ढति, परिवड्ढति विद्धसति।

## श्वेताम्बर परम्परा

गुण	सदृश	विसदृश
१ जघन्य + जघन्य	नही	नही
२ जघन्य + एकाधिक	नही	है
३ जघन्य + (द्व्यधिक)	है	है
४ जघन्य + (त्र्यधिक)	है	है
५ जघन्येतर + समजघन्येतर	नही	है
६ जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नही	है
७ जघन्येतर + द्व्यधिक जघन्येतर	है	है
८ जघन्येतर + त्र्यधिकादि जघन्येतर	है	है

## दिगम्बर परम्परा

गुण	सदृश	विसदृश
१ जघन्य + जघन्य	नही	नही
२ जघन्य + एकाधिक	नही	नही
३ जघन्य + द्व्यधिक	नही	नही
४ जघन्य + त्र्यधिक	नही	नही
५ जघन्येतर + समजघन्येतर	नही	नही
६ जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नही	नही
७ जघन्येतर + द्व्यधिक जघन्येतर	है	है
८ जघन्येतर + त्र्यधिकादि जघन्येतर	नही	नही

बध हो जाने के पश्चात् कौन से परमाणु किन परमाणुओं में परिणत होते हैं ? सदृश और विसदृश परमाणुओं में से कौन किसको अपने में परिणत करता है ? समान गुणवाले सदृश अवयवों का बध नहीं होता । विसदृश बध के समय कभी एक सम दूसरे सम को अपने रूप में परिणत कर लेता है और कभी द्वितीय सम प्रथम सम को अपने रूप में परिवर्तित कर लेता है । द्रव्य, क्षेत्र आदि का जिस प्रकार संयोग होता है, उसी प्रकार हो जाता है । इस तरह का बध एक प्रकार का मध्यम बध है । अधिक गुण और हीन गुण बध के समय अधिक गुणवाला हीन गुणवाले को अपने रूप में बदल देता है ।<sup>१</sup>

जिस परम्परा में समान गुण का पारस्परिक वध बिल्कुल नहीं होता, वहाँ पर अधिकगुण हीनगुण को अपने रूप में परिवर्तित कर देता है,<sup>१</sup> यही मानना पर्याप्त है।

### पुद्गल के भेद-प्रभेद

पुद्गल द्रव्य के अणु और स्कन्ध ये दो प्रमुख भेद हैं। इनके आधार से छह भेद होते हैं। वे इस प्रकार हैं<sup>२</sup>—

(१) स्थूलस्थूल—मिट्टी, पत्थर, काष्ठ, आदि ठोस पदार्थ इस विभाग में आते हैं।

(२) स्थूल—दूध, दही, मक्खन, पानी, तैल आदि प्रवाही पदार्थ इस श्रेणी में आते हैं।

(३) स्थूल-सूक्ष्म—प्रकाश, विद्युत्, उष्णता, अभिव्यक्तियाँ स्थूल-सूक्ष्म विभाग के अन्तर्गत हैं।

(४) सूक्ष्मस्थूल—पवन, वाष्प, सूक्ष्मस्थूल कोटि में आते हैं।

(५) सूक्ष्म—मनोवर्गणा आदि अचाक्षुष (जो चक्षु आदि इन्द्रियों के विषय नहीं है) स्कन्ध सूक्ष्म है।

(६) सूक्ष्म-सूक्ष्म—अन्तिम निरश पुद्गल परमाणु सूक्ष्म-सूक्ष्म विभाग के अन्तर्गत आते हैं।

जो पुद्गल स्कन्ध अचाक्षुष है, वह भेद और सघात से चाक्षुष होता है। जब कोई स्कन्ध सूक्ष्म से मिटकर स्थूल होता है, तब उस स्कन्ध में कुछ नूतन परमाणु अवश्य मिलते हैं और कुछ परमाणु उससे पृथक् भी हो जाते हैं। मिलना और पृथक् होना यही सघात और भेद कहलाता है। अचाक्षुष से चाक्षुष होने के लिए भेद और सघात इन दोनों की अनिवार्य आवश्यकता है।

१ बन्धेऽधिकी पारिणामिकी

—तत्त्वार्थसूत्र ५।३७

१ (क) अतिस्थूलस्थूला स्थूला, स्थूलसूक्ष्माश्च सूक्ष्मस्थूलाश्च।

सूक्ष्मा, 'अतिसूक्ष्मा इति घरादयो भवन्ति पद् भेदा ॥

—नियमसार २१, कुन्दकुन्दाचार्य

(ख) बादरबादर बादर बादरसुह्रम च सुह्रम धूलच।

सुह्रम च सुह्रमसुह्रम च घरादिय होदि छन्मेय ॥

—गोम्मटसार, जीवकाड ६०२

### पुद्गल के तीन भेद

जीव और पुद्गल की पारस्परिक परिणति को लेकर पुद्गल के तीन भेद भी किये गये हैं<sup>१</sup>—

(१) प्रयोग परिणत—जो पुद्गल जीव द्वारा ग्रहण किये गये हैं, वे प्रयोग परिणत हैं जैसे—इन्द्रियाँ, शरीर, रक्त, मांस आदि के पुद्गल ।

(२) मिश्र परिणत—ऐसे पुद्गल जो जीव द्वारा परिणत होकर पुन मुक्त हो चुके हैं, वे मिश्र परिणत हैं । जैसे—कटे हुए नाखून, केश, श्लेष्म, मल-मूत्र आदि ।

(३) विस्रसा परिणत—ऐसे पुद्गल जिनमें जीव का सहाय नहीं और स्वयं परिणत हैं, उन्हें विस्रसा परिणत पुद्गल कहते हैं । जैसे वादल, इन्द्र-धनुष, आदि ।

### पुद्गल में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य

पुद्गल शाश्वत भी है और अशाश्वत भी है ।<sup>२</sup> वह द्रव्य रूप से शाश्वत है और पर्याय रूप से अशाश्वत है । द्रव्य की अपेक्षा परमाणु पुद्गल अचरम है अर्थात् परमाणु सघात रूप में परिणत होकर भी पुन परमाणु हो जाता है । इस कारण से वह द्रव्य की दृष्टि से चरम नहीं है किन्तु क्षेत्र, काल और भाव की दृष्टि से वह चरम भी है और अचरम भी है ।<sup>३</sup>

### पुद्गल की परिणति

पुद्गल की परिणति सूक्ष्म और बादर रूप में दो प्रकार की होती है ।

अनन्त प्रदेशी स्कन्ध भी जहाँ तक सूक्ष्म परिणति में रहता है, वहाँ तक वह इन्द्रियग्राह्य नहीं होता । सूक्ष्म परिणति वाले स्कन्ध चतुस्पर्शी होते हैं । उनमें शीत, उष्ण, स्निग्ध और रुक्ष ये चार स्पर्श ही होते हैं । गुरु, लघु, मृदु और कठिन ये चार स्पर्श बादर परिणाम वाले चार स्कन्धों में ही होते हैं । गुरु-लघु, और मृदु-कठिन ये स्पर्श पहले वाले चार स्पर्शों के सापेक्ष संयोग से निर्मित होते हैं । जब रुक्ष स्पर्श की बहुलता होती है तब लघु

१ त्रिविधा पोगला पणत्ता—पयोगपरिणया, विस्रसा परिणया, विस्रसा परिणया ।

—भगवती ८।१।१

२ भगवती १४।८

३ भगवती १४।४

स्पर्श होता है और जब स्निग्ध की बहुलता होती है तो मृदु स्पर्श होता है। जब शीत और स्निग्ध स्पर्श की बहुलता होती है, तो मृदु स्पर्श होता है और जब उष्ण और रुक्ष की बहुलता होती है, तो कर्कश स्पर्श होता है। साराश यह है कि जब सूक्ष्म परिणति मिलती है और स्थूल परिणति होती है, वहाँ पर चार स्पर्श भी बढ़ जाते हैं।<sup>१</sup>

### पुद्गल कब से कब तक ?

स्कन्ध और परमाणु प्रवाह की दृष्टि में अनादि-अपर्यवसित है, चूँकि अनादिकाल से इसकी मन्तति चली आ रही है और चलती भी रहेगी। स्थिति की दृष्टि में यह सादि-सपर्यवसित भी है। जिस प्रकार परमाणुओं से स्कन्ध का निर्माण होता है और स्कन्ध-भेद होने पर परमाणु हो जाते हैं।

परमाणु, परमाणु के रूप में कम से कम रहे तो एक समय तक रहता है और अधिक में अधिक रहे तो अमर्यात काल तक रह सकता है। इसी प्रकार स्कन्ध-स्कन्ध के रूप में रहे, तो कम से कम एक समय तक रहता है और अधिक में अधिक अमर्यात काल तक।<sup>२</sup> उनके पञ्चात् उममें परिवर्तन अनिवार्य रूप से होता है।

परमाणु और स्कन्ध क्षेत्र की दृष्टि में एक क्षेत्र में कम से कम एक समय और अधिक से अधिक असत्यात काल तक रह सकते हैं।

एक परमाणु स्कन्ध रूप में परिणत होकर पुनः परमाणु हो जाय तो कम से कम एक समय और अधिक से अधिक अमर्यात काल लग सकता है।<sup>३</sup> द्व्यणुकादि व त्र्यणुकादि स्कन्ध रूप में परिणत होने के पञ्चात् वह परमाणु पुनः परमाणु रूप में आये तो कम से कम एक समय और अधिक में अधिक अनन्तकाल लग सकता है।<sup>४</sup>

एक परमाणु या स्कन्ध जिस आकाश प्रदेश में है, वहाँ में वह किसी कारणवश चल देता है तो पुनः उस आकाश प्रदेश में कम से कम वह एक समय में आ सकता है और अधिक में अधिक अनन्तकाल के पञ्चात् आना

१ जैन-ज्ञान मनन श्री श्रीमान् पृ १५४

२ भगवती ४।८

३ भगवती ४।८

४ भगवती ४।८

है।<sup>१</sup> परमाणु आकाश के एक प्रदेश को अवगाहन करके ही रहता है, किन्तु स्कन्ध एक, दो, सख्यात, असख्यात, यावत् समूचे लोकाकाश तक फैल सकता है। हम पहले लिख चुके हैं कि सम्पूर्ण लोक में फैलने वाले स्कन्ध को अचित्त महास्कन्ध कहते हैं।

### अप्रदेशित्व और सप्रदेशित्व

परमाणु द्रव्य और क्षेत्र की दृष्टि से अप्रदेशी है, काल की दृष्टि से एक समय की स्थितिवाला परमाणु अप्रदेशी है और उससे अधिक समय की स्थिति वाला सप्रदेशी है। भाव की दृष्टि से एक गुणवाला अप्रदेशी है और अधिक गुणवाला सप्रदेशी है।

स्कन्ध द्रव्य की दृष्टि से सप्रदेशी है। जिस स्कन्ध में जितने परमाणु होते हैं, वह स्कन्ध तत्परिमाण प्रदेशी कहलाता है।

स्कन्ध क्षेत्र की दृष्टि से सप्रदेशी भी है और अप्रदेशी भी है। जो स्कन्ध एक आकाश प्रदेश को अवगाहन कर रहा है, वह अप्रदेशी है और दो से अधिक आकाश प्रदेश को अवगाहन कर रहता है, वह सप्रदेशी है।

स्कन्ध काल की दृष्टि से जो एक समय की स्थिति वाला है वह अप्रदेशी है और उससे अधिक स्थितवाला सप्रदेशी है।

स्कन्ध भाव की दृष्टि से एक गुणवाला है, वह अप्रदेशी है और अधिक गुणवाला सप्रदेशी है।<sup>२</sup>

### पुद्गल की गति

परमाणु जब होने पर भी गतिशील है। उसकी गति प्रेरित भी होती है, और अप्रेरित भी होती है। वह सर्वदा ही गति करता हो, ऐसी बात नहीं है। वह कभी गति करता है और कभी नहीं करता है। वह एक समय में लोक के एक सिरे से दूसरे सिरे तक, जो असख्य योजन की दूरी पर है, जा सकता है। उसका गति-परिमाण स्वाभाविक धर्म है। धर्मास्तिकाय उसका प्रेरक नहीं किन्तु सहायक है।<sup>३</sup>

प्रश्न है—“परमाणु में गति अपने आप होती है या जीव के द्वारा प्रेरणा देने पर होती है ?”

१ भगवती ५।८

२ भगवती ५।८

३ भगवती १६।८

उत्तर है—“परमाणु मे जीवनिमित्तक कोई क्रिया और गति नही होती चूँकि परमाणु जीव द्वारा ग्रहण नही किया जा सकता और पुद्गल को ग्रहण किये बिना पुद्गल मे परिणमन कराने की जीव मे सामर्थ्य नही है।”

परमाणु सकम्प भी होता है<sup>१</sup> और अकम्प भी होता है। कदाचित् वह चचल भी होता है और नही भी होता है। उसमे निरन्तर कम्प-भाव रहता ही हो, यह बात भी नही है और निरन्तर अकम्प-भाव रहता हो, यह बात भी नही है।

द्व्यणुक-स्कन्ध मे कदाचित् कम्पन और कदाचित् अकम्पन दोनो होते है। उनके द्व्य श होने से उनमे देश-कम्प और देश-अकम्प दोनो प्रकार की स्थिति होती है।

त्रिप्रदेशी स्कन्ध मे भी द्विप्रदेशी स्कन्ध के समान कम्प-अकम्प की स्थिति होती है। केवल देश-कम्प मे एकवचन और द्विवचन सम्बन्धी विकल्पो का अन्तर होता है। जिस प्रकार एक देश मे कम्प होता है, देश मे कम्प नही होता है। देश मे कम्प होता है, देशो (दो) मे कम्प नही होता। देशो मे कम्प होता है, देश मे कम्प नही होता।

चतु प्रदेशी स्कन्ध मे, देश मे कम्प, देश मे अकम्प, देश मे कम्प और देशो (दो) मे अकम्प, देशो (दो) मे अकम्प और देश मे अकम्प, देश मे कम्प और देशो मे अकम्प होता है।

पाँच प्रदेश मे लेकर अनन्त प्रदेशी स्कन्ध तक यही बात है।

**परमाणु की गति सम्बन्धी कुछ मर्यादायें**

परमाणु की गति के सम्बन्ध मे और कुछ ज्ञातव्य वाते हैं। परमाणु की स्वाभाविक गति सरल रेखा मे होती है। जब अन्य पुद्गल का उसमे सहकार होता है तब परमाणु की गति मे वक्रता आती है। परमाणु की गति मे जीव प्रत्यक्ष कारण नही हो सकता, चूँकि वह अत्यन्त सूक्ष्म है। जीव छोटे या बड़े स्कन्धो को ही प्रभावित कर सकता है। जैसे परमाणु की उत्कृष्ट गति का वर्णन किया गया है, वैसे ही उसकी अल्पतम गति का निर्देश भी आगम साहित्य मे मिलता है। मन्द गति मे परमाणु एक समय मे आकाश के एक प्रदेश से अपने निकटवर्ती दूसरे प्रदेश मे जा सकता है। आकाश का एक प्रदेश उतना ही छोटा है जितना एक परमाणु है।

पूर्व बताया जा चुका है कि परमाणु की गति अपने आप भी होती है और अन्य पुद्गलों की प्रेरणा से भी होती है। निष्क्रिय परमाणु कब गति करेगा, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता, किन्तु यह निश्चित है कि वह असख्यात काल के पश्चात् अवश्य ही गति करेगा। सक्रिय परमाणु कब गति और क्रिया बन्द करेगा, यह अनियत है। एक समय से लेकर आवलिका<sup>१</sup> के असख्यात भाग समय में, किसी भी समय वह गति एवं क्रिया बन्द कर सकता है। किन्तु आवलिका के असख्यात भाग उपरान्त वह निश्चित रूप से गति क्रिया प्रारम्भ करेगा।

परमाणु-पुद्गल अप्रतिघाती है। वह सगीन लोह से निर्मित दीवाल को सहज रूप से पार कर सकता है। सुमेरु जैसे महान पर्वत भी उसके मार्ग में बाधक नहीं बनते। यहाँ तक कि वह वज्र को भी सहज रूप से पार कर सकता है। वह कभी-कभी प्रतिहत होता है तो इस स्थिति में कि विस्रसा (स्वाभाविक) परिणाम से सवेग गति करते हुए परमाणु पुद्गल का यदि किसी अन्य विस्रसा परिणाम से सवेग गति करते हुए परमाणु पुद्गल से आयतन संयोग हो तो ऐसी स्थिति में वह स्वयं भी प्रतिहत हो सकता है और साथ ही अपने प्रतिपक्षी परमाणु को भी प्रतिहत कर सकता है।<sup>२</sup>

### परमाणुओं का सूक्ष्म परिणामावगाहन

परमाणु की सबसे विलक्षण शक्ति यह है कि जिस आकाश प्रदेश को एक परमाणु ने भर दिया है, उसी आकाश प्रदेश में दूसरा परमाणु पूर्ण स्वतन्त्रता के साथ रह सकता है और उसी आकाश प्रदेश में सूक्ष्म रूप से परिणत अनन्त प्रदेशी स्कन्ध भी रह सकता है। परमाणुओं की सूक्ष्म परिणामावगाहन शक्ति का ही यह चमत्कार है। आचार्य पूज्यपाद ने प्रस्तुत विषय में शका उपस्थित कर फिर उसका सम्यक् समाधान इस प्रकार किया है—‘यह असख्य प्रदेशी लोकाकाश अनन्त और अनन्तानन्त प्रदेशी स्कन्धों का अधिकरण किम प्रकार हो सकता है? इसमें किसी भी प्रकार की आपत्ति नहीं है। सूक्ष्म परिणामावगाहन शक्ति के योग से परमाणु आदि

१ ४८ मिनट परिमाण मुहूर्त के १६७७७२१६ वें भाग को आवलिका कहते हैं।

२ जैनदर्शन और आधुनिक विज्ञान, पृ० ३७

सूक्ष्म भाव मे परिणत हो जाते है। इसलिए एक-एक आकाश प्रदेश मे अनन्तानन्त परमाणु व स्कन्धो का निवास निर्विरोध हो सकता है।<sup>१</sup>

उदाहरणार्थ, एक कमरे मे एक दीपक का प्रकाश पर्याप्त होता है किन्तु उसमे सैकड़ो दीपको का प्रकाश भी समा सकता है। अथवा एक दीपक का प्रकाश किसी विशाल कमरे मे फैला रहता है। वह लघु बर्तन से आच्छादित करने पर उसी मे समा जाता है।<sup>२</sup> इससे स्पष्ट हो जाता है कि पुद्गल के प्रकाश-परमाणुओ के सकोच-विस्तार रूप मे भी परिणमन शक्ति है। पुद्गल के प्रत्येक परमाणु की यही स्थिति है। परमाणु के समान स्कन्धो मे भी सूक्ष्म परिणमन और अवगाहन शक्ति रही हुई है। अवगाहन शक्ति के कारण परमाणु या स्कन्ध जितने स्थान मे अवस्थित होता है उसी स्थान मे अन्य परमाणु और स्कन्ध भी सहज रूप से रह सकने हैं।<sup>३</sup>

सूक्ष्म परिणमन का अर्थ यह है कि परमाणु मे सकोच हो सकता है, उसका घन-फल कम हो सकता है।

### वैज्ञानिक समर्थन

प्रस्तुत सूक्ष्म परिणमन क्रिया का वैज्ञानिक दृष्टि से भी मेल हो जाता है। अणु (Atom) के दो अंग है, एक मध्यवर्ती न्युट्रॉन (Nucleus) जिसमे उद्युत्कण और विद्युत्कण होते है और दूसरा बाह्यकक्षीय कवच (Orbital Shells) जिसमे विद्युत्दणु चक्कर लगाते है। न्युट्रॉन का घनफल सम्पूर्ण अणु के घनफल से बहुत ही न्यून होता है और जब कुछ कक्षीय कवच (Orbital Shells) अणु से विच्छिन्न हो जाते हैं, तो अणु का घनफल न्यून हो जाता है। ये अणु विच्छिन्न अणु कहलाते हैं। अनुसंधानो से यह परिज्ञात होता है

१ स्यादेतदमन्यातप्रदेशो लोक, अनन्तप्रदेशस्थानन्तानन्तप्रदेशस्य च स्कन्धस्याधिकरणमिति विरोधस्ततो नानन्त्यामिति । नैप दोष । सूक्ष्म-परिणामावगाह्य शक्ति-योगात् परमाण्वादयो हि सूक्ष्ममानेन परिणता एकैकस्मिन्नप्याकाशप्रदेशेऽनन्तानन्ता व्यवनिष्ठन्ते, अवगाहन शक्तिश्चैवामवगाहनाऽस्ति, तस्मादेकस्मिन्नपि प्रदेशेऽनन्तानन्तावस्थान न विरुध्यते ।  
—मर्वायंसिद्धि ५।१६, पुज्यपाद

२ प्रदेशमहारविमर्गान्या प्रदीपवत्

—नन्वायंमूत्र ५।१६

३ जावदिय आयास अविभागी पुग्लानुवट्ठद ।

त तु पदेस जाणे, नव्वाणुद्वागदाणरिह ॥

कि कुछ तारे ऐसे हैं, जिनका घनत्व हमारी दुनिया की घनतम वस्तुओं से भी २०० गुणित है। एक स्थान पर एडिंग्टन ने लिखा है कि एक टन (२५ मन) न्यूक्लियर पुद्गल (Nuclear Matter) हमारी वास्केट की जेब में समा सकता है। वैज्ञानिकों ने ऐसे तारे का अनुसंधान किया है जिसका घनत्व ६२० टन (१७३६० मन) प्रति घन इंच है। इतने अधिक घनत्व का कारण यही है कि वह तारा विच्छिन्न अणुओं (Stripped Atoms) से निर्मित है, उसके अणुओं में केवल व्यष्टियाँ ही हैं। कक्षीय कवच (Orbital Shells) नहीं। जैनदर्शन की भाषा में अणुओं का सूक्ष्म परिणमन ही इसका मूल कारण है।<sup>१</sup>

आधुनिक विज्ञान की दृष्टि से परमाणु कितना सूक्ष्म है, इसका अनुमान इससे लग सकता है कि पचास शख परमाणुओं का भार केवल ढाई तोले के लगभग होता है। इसका व्यास एक इंच का दस करोड़वाँ हिस्सा है।

सिगरेट को लपेटने के पतले कागज की मोटाई में एक से एक को सटा कर रखने पर एक लाख परमाणु आ जायेंगे।

धूल के एक नन्हे से कण में दस पदम से अधिक परमाणु होते हैं।

सोडावाटर को ग्लास में डालने पर उसमें जो नन्ही-नन्ही बूँद निकलती हैं उनमें से एक के परमाणुओं की परिगणना करने के लिए विश्व के तीन अरब व्यक्तियों को बिठा दें और वे निरन्तर बिना खाये, पीये और सोये प्रति मिनिट यदि तीन सौ की रफ्तार से परिगणना करें तो उस नन्ही बूँद के परमाणुओं की समूची संख्या को पूर्ण करने में चार महीने का समय लग जायेगा।

वारीक केश को उखाड़ते समय उसकी जड़ पर जो रक्त की सूक्ष्म बूँद लगी रहेगी, उसे अणुवीक्षण यन्त्र के माध्यम से इतना बड़ा रूप दिया जा सकता है कि वह बूँद छह या सात फीट के व्यास वृत्त में दिखलायी दे तो भी उसके भीतर के परमाणु का व्यास  $\frac{1}{1000000}$  इंच ही हो सकेगा।<sup>२</sup>

१ मुनि हजारीमल स्मृति ग्रन्थ पृ० ३७४

२ जैनदर्शन और आधुनिक विज्ञान पृ० ४७

### पुद्गल के आकार-प्रकार

परमाणु-पुद्गल अनर्द्ध, अमध्य एव अप्रदेश होते हैं ।

द्विप्रदेशी-स्कन्ध सार्द्ध, अमध्य एव सप्रदेश होते हैं ।

त्रिप्रदेशी स्कन्ध अनर्द्ध, समध्य एव सप्रदेश होते हैं ।

समसख्यक परमाणु-स्कन्धो की स्थिति, द्विप्रदेशी स्कन्ध के समान होती है और विषमसख्यक परमाणु-स्कन्धो की स्थिति त्रिप्रदेशी स्कन्ध के समान होती है ।

भगवती सूत्र में पुद्गल द्रव्य की चार प्रकार की स्थिति बताई गई है ।<sup>१</sup>

(१) द्रव्य स्थानायु—परमाणु, परमाणु रूप में और स्कन्ध, स्कन्ध रूप में अवस्थित है ।

(२) क्षेत्र-स्थानायु—जिस आकाश-प्रदेश में परमाणु या स्कन्ध अवस्थित रहते हैं ।

(३) अवगाहन स्थानायु—परमाणु और स्कन्ध का नियत परिमाण में जो अवगाहन होता है ।

क्षेत्र और अवगाहन में यह अन्तर है कि क्षेत्र का सम्बन्ध आकाश प्रदेशों से है, वह परमाणु और स्कन्ध द्वारा अवगाढ होता है और अवगाहन का सम्बन्ध पुद्गल द्रव्य से है । उसका अमुक परिमाण क्षेत्र में फैलता है ।

(४) भाव स्थानायु—परमाणु और स्कन्ध के स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण की परिणति

### परमाणु की आठ वर्गणाएँ

परमाणुओं की मुख्य आठ वर्गणाएँ हैं—

(१) औदारिक वर्गणा—स्थूल पुद्गल—पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु वनस्पति और त्रस जीवों के शरीर-निर्माण करने योग्य पुद्गल-समूह ।

(२) वैक्रिय वर्गणा—लघु-विराट्, हल्का-भारी, दृश्य-अदृश्य, आदि विभिन्न क्रियायें करने में सक्षम शरीर के योग्य पुद्गलों का समूह ।

(३) आहारक वर्गणा—योग-शक्तिजन्य शरीर के योग्य पुद्गल-समूह ।

(४) तैजस वर्गणा—विद्युत-परमाणुओं का समूह ।

(५) कार्मण वर्गणा—ज्ञानावरणीय आदि कर्मों के रूप में परिणत होने वाले पुद्गलों का समूह, जिससे कार्मण नामक सूक्ष्म शरीर बनता है ।

( ६ ) श्वासोच्छ्वास वर्गणा—आन-प्राण के योग्य पुद्गल-समूह ।

( ७ ) वचन-वर्गणा—भाषा के योग्य पुद्गल-समूह ।

( ८ ) मनोवर्गणा—चिन्तन में सहायक होने वाला पुद्गल-समूह ।

वर्गणा से अभिप्राय है एक जाति के पुद्गलों का समूह । पुद्गलों में ऐसी जातियाँ अनन्त हैं । यहाँ उनकी प्रमुख आठ जातियों का ही निर्देश किया गया है । इन वर्गणाओं के अवयव क्रमशः सूक्ष्म होते हैं और अति-प्रचय वाले होते हैं । एक पौद्गलिक पदार्थ अन्य पौद्गलिक पदार्थ के रूप में बदल जाता है ।

जैन दृष्टि से वर्गणा का वर्गणान्तर रूप में परिवर्तन भी हो जाता है ।

औदारिक, वैक्रिय, आहारक और तैजस ये चार वर्गणाये अष्ट स्पर्शी स्थूल स्कन्ध हैं । वे हल्की-भारी, मृदु-कठोर भी होती हैं । कार्मण, भाषा और मन ये तीन वर्गणाये चतुःस्पर्शी हैं—सूक्ष्म स्कन्ध हैं । इनमें शीत, उष्ण, स्निग्ध रुक्ष—ये चार स्पर्श होते हैं । श्वासोच्छ्वास वर्गणा चतुःस्पर्शी और अष्ट-स्पर्शी दोनों प्रकार की होती है ।<sup>१</sup>

### पुद्गल के कार्य

जैनदर्शन ने पुद्गल के कुछ ऐसे भेद-प्रभेद माने हैं, जिन्हें प्राचीन युग के अन्य दार्शनिक पुद्गल के रूप में नहीं मानते थे । आधुनिक विज्ञान ने उनमें से बहुतों को पुद्गल के रूप में मान लिया है । जैनदर्शन के अनुसार पुद्गल के वे कार्य ये हैं—(१) शब्द, (२) वन्ध, (३) सौक्ष्म्य, (४) स्थैल्य,

(५) सस्थान, (६) भेद, (७) तम, (८) छाया, (९), आतप, (१०) उद्योत ।<sup>१</sup>

### शब्द

एक स्कन्ध के साथ दूसरे स्कन्ध के टकराने से जो ध्वनि समुत्पन्न होती है, वह शब्द है ।<sup>२</sup> शब्द श्रोत्र इन्द्रिय का विषय है ।

वैशेषिकदर्शन ने शब्द को पुद्गल का पर्याय न मानकर आकाश द्रव्य का गुण माना है । साख्य-दर्शन शब्द-तन्मात्र से आकाश की उत्पत्ति मानता है । जैनदर्शन की मान्यता वैशेषिक और साख्यदर्शन मत से सर्वथा भिन्न है । उसका स्पष्ट मन्तव्य है कि शब्द पौद्गलिक है क्योंकि वह इन्द्रियो का विषय बनता है । आकाश जो पौद्गलिक नहीं है, वह शब्द को किस प्रकार उत्पन्न कर सकता है ? शब्द तन्मात्र से भी आकाश की उत्पत्ति संभव नहीं है, चूँकि शब्द पौद्गलिक है इसलिए शब्द तन्मात्र भी पौद्गलिक ही होनी चाहिए । यदि शब्द-तन्मात्र पौद्गलिक है तो उससे समुत्पन्न होने वाला आकाश भी पौद्गलिक होना चाहिए, किन्तु आकाश पौद्गलिक नहीं है । इसलिए शब्द तन्मात्र से आकाश उत्पन्न नहीं हो सकता ।

दूसरी बात यह है कि आकाश द्रव्य अमूर्तिक है । उसमें स्पर्श आदि कुछ भी नहीं है, जबकि शब्द मूर्तिक है, उसमें स्पर्श आदि है, उसे पकड़ा भी जाता है । अमूर्तिक द्रव्य का गुण भी अमूर्तिक ही होना चाहिए, मूर्तिक नहीं । आकाश का गुण मानने से शब्द को भी अमूर्तिक माने तो मूर्तिक इन्द्रिय उसे ग्रहण नहीं कर सकेगी । अमूर्तिक विषय को मूर्तिक इन्द्रिय किस प्रकार जान सकेगी । तृतीय बात यह है कि शब्द टकराता है, उसकी प्रतिध्वनि होती है । यदि वह अमूर्तिक आकाश का ही गुण होता तो जिस प्रकार आकाश नहीं टकराता वैसे शब्द भी नहीं टकराना चाहिए । चौथी बात—शब्द को रोका और बाँधा भी जा सकता है, यदि वह आकाश का गुण है तो रोकने

१ (क) शब्दबन्ध-सौम्य-स्थौल्य-सस्थान-भेद-तमस्छायातपोद्योतवन्तश्च ।

—तत्त्वार्थसूत्र ५।२४

(ख) द्रव्य सग्रह गा० १६, आचार्य नेमिचन्द्र

२ सद्दो खघप्पभावो खघो परमाणुसगसघादो ।

पुदुठेसु तेसु जायदि सद्दो उप्पादगो णियदो ॥

और वाँघने की चर्चा ही उपहासास्पद प्रतीत होगी। पाँचवीं बात—शब्द गतिमान है, जब कि आकाश गति-हीन है, निष्क्रिय है। छठी बात यह है कि वैज्ञानिक दृष्टि से भी शब्द ऐसे आकाश में गमन नहीं कर सकता जहाँ किसी भी प्रकार का पुद्गल मैटर (Matter) न हो। यदि शब्द आकाश का गुण होता तो वह आकाश के हर एक कौने में जा सकता था। चूँकि गुण अपने गुणी के प्रत्येक अंश में रहता ही है, वहाँ पर पुद्गल के होने या नहीं होने का प्रश्न ही उपस्थित नहीं हो सकता।<sup>१</sup>

जैन आगम साहित्य में शब्द को पौद्गलिक कहने के साथ ही उसकी उत्पत्ति, शीघ्रगति, लोक-व्यापित्व, स्थायित्व आदि विभिन्न पहलुओं पर भी अच्छी तरह से प्रकाश डाला है।<sup>२</sup> जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति के अनुसार सुषोषा घण्टा का शब्द तार से सम्बन्धित न होने पर भी असंख्य योजन की दूरी पर रही हुई घण्टाओं में प्रतिध्वनि उत्पन्न करता है। यह वर्णन उस समय का है जब 'रेडियो' वायरलैस आदि किसी भी यन्त्र का अनुसंधान नहीं हुआ था। हमारा शब्द क्षणमात्र में लोकव्यापी बन जाता है। यह सिद्धान्त भगवान् महावीर ने आज से पच्चीस सौ वर्ष पहले प्रतिपादित किया था।<sup>३</sup>

हम पूर्व बता चुके हैं कि पुद्गल-स्कन्धों के सघात और भेद से शब्द उत्पन्न होता है। वह शब्द दो प्रकार का है—(१) प्रायोगिक और (२) वैज्ञानिक।

प्रायोगिक—जिसका उच्चारण प्रयत्न पूर्वक हो। वह दो प्रकार का है—(१) भाषात्मक और (२) अभाषात्मक।

भाषात्मक—अर्थ प्रतिपादकवाणी।

अभाषात्मक—जिस ध्वनि से किसी भाषा की अभिव्यक्ति न होती हो। यह चार प्रकार का है—तत, वितत, घन और सौषिर।

चर्म से बने वाद्य मृदंग, पटह आदि से उत्पन्न होने वाला शब्द 'तत' कहलाता है।

१ मुनि हजारीमल स्मृति ग्रन्थ पृ० ३८१

२ प्रज्ञापना, पद ११

३ जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति

तार वाले बाद्य वीणा, सारंगी आदि से पैदा होने वाला शब्द वितत है।  
घटा ताल आदि से उत्पन्न शब्द घन कहलाता है।

फूँक कर वजाये जाने वाले शख, बसी आदि से पैदा होने वाला शब्द सौषिर कहलाता है।<sup>१</sup>

वैज्ञसिक शब्द बिना किसी आत्म-प्रयत्न के उत्पन्न होता है। बादलों की गर्जना आदि वैज्ञसिक हैं।

बोलने से पहले वक्ता समस्त लोक में व्याप्त भाषा-परमाणुओं को ग्रहण करता है, उनका भाषा के रूप में परिणमन करता है और उसके पश्चात् उनका उत्सर्जन करता है। उत्सर्जन से जो भाषा-पुद्गल बाहर निकलते हैं, वे आकाश में प्रसारित होते हैं। यदि वक्ता का प्रयत्न मन्द है, तो वे पुद्गल अभिन्न रहकर जल-तरंग-वत् असंख्य योजन तक फैलकर शक्ति रहित हो जाते हैं। यदि वक्ता का प्रयत्न तीव्र हुआ, तो वे भिन्न होकर दूसरे असंख्य स्कन्धों को ग्रहण करते-करते एक ही समय में लोकान्त तक चले जाते हैं।

जिस शब्द को हम सुनते हैं, वह वक्ता का मूल शब्द नहीं होता। वक्ता का शब्द श्रेणियों अर्थात् आकाश-प्रदेश की पक्तियों में प्रसारित होता है। वक्ता के पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, ऊँची और नीची—छहों दिशाओं में ये श्रेणियाँ हैं।

जब हम शब्द की सम-श्रेणी में होते हैं, तब हमें मिश्र शब्द सुनाई देता है। अर्थात् वक्ता द्वारा उत्सर्जन किये गये शब्द-द्रव्यों और उनके द्वारा वासित शब्द-द्रव्यों को सुनते हैं।

हम यदि विश्रेणी में होते हैं तो केवल वासित शब्द ही सुन सकते हैं।<sup>२</sup>

बन्ध

बन्ध शब्द का अर्थ है बँधना, जुड़ना, मिलना, संयुक्त होना। दो या

१ (क) तत्त्वार्थ राजवातिक ५। २४, २-६

(ख) सर्वार्थसिद्धि ५। २४

२ (क) प्रज्ञापना, पद ११

(ख) भासासमसेढीओ, सद् व सुणइ भीसिय सुणइ।

वीसेढी पुण सद्, सुणइ नियमा पराचाए ॥

दो से अधिक परमाणुओं का भी बन्ध हो सकता है और दो या दो से अधिक स्कन्धों का भी। इसी प्रकार एक या एक से अधिक परमाणुओं का एक या एक से अधिक स्कन्धों के साथ भी बन्ध होता है। संयोग में केवल अन्त रहित अवस्थान होता है, किन्तु बन्ध में एकत्व होता है।

बन्ध दो प्रकार का है—(१) वैज्ञानिक—स्वभाव-जन्य बन्ध (२) प्रायोगिक—प्रयोग-जन्य बन्ध।

वैज्ञानिक बन्ध सादि और अनादि दोनों प्रकार का होता है। घम स्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय का बन्ध अनादि है सादि बन्ध केवल पुद्गलो का होता है। द्व्ययणुक आदि स्कन्ध बनते हैं, सादि बन्ध है। स्निग्ध और रुक्ष गुण-निर्मित विद्युत्, उल्का, जलधारा, अग्नि इन्द्रधनुष आदि विषयक बन्ध सादि है। प्रायोगिक बन्ध दो प्रकार का है (१) अजीव विषयक और जीवाजीव विषयक। जतु-काष्ठादि (लाख, चण्ड आदि) का बन्ध अजीव विषयक है। जीवाजीवविषयक बन्ध कर्म नोकर्म के भेद से दो प्रकार का है। ज्ञानावरणादि का आठ प्रकार का कर्म-बन्ध है। औदारिकादि शरीर-विषयक बन्ध नोकर्म बन्ध है।<sup>१</sup>

### सौक्ष्म्य

सूक्ष्मता का अर्थ छोटापन है। वह दो प्रकार का है—(१) सूक्ष्मता और (२) आपेक्षिक सूक्ष्मता।<sup>२</sup> अन्त्य सूक्ष्मता परमाणुओं में ही जाती है और आपेक्षिक सूक्ष्मता दो छोटी-बड़ी वस्तुओं में तुलनात्मक ही पाई जाती है। जैसे आम से आंवला छोटा है और आंवले से छोटा है।

### स्थूलता

स्थूलता का अर्थ मोटापन है। वह भी दो प्रकार का है—(१) स्थूलता जो जगद्व्यापी अचित्त-महास्कन्ध में पाई जाती है और (२) क्षिक स्थूलता जो छोटी-बड़ी वस्तुओं में तुलनात्मक दृष्टि से पाई जैसे अगूर, आंवला, आम आदि का स्थूलता आपेक्षिक है।

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५। २४, १०-१३

२ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५। २४। १४

३ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५। २४। १५

## संस्थान

संस्थान का अर्थ, आकार, रचना-विशेष, है। संस्थान का वर्गीकरण दो प्रकार से किया गया है। प्रथम प्रकार में उसके दो भेद हैं—(१) इत्थ संस्थान, जिसे हम त्रिकोण, चतुष्कोण, गोल, आदि नाम देते हैं और (२) अनित्य संस्थान, जिसे हम अनगढ़ भी कह सकते हैं।<sup>१</sup> उसका कोई विशेष नाम नहीं दिया जा सकता, तथापि उसे छह खण्डों में विभक्त किया गया है—उत्तर, चूर्ण, खण्ड, चूर्णिका, प्रतर और अणुचटन।

संस्थान का द्वितीय प्रकार से वर्गीकरण जीवों के शरीर की दृष्टि से भी किया गया है। समचतुरस्र, न्यग्रोध, सादिक, वामन, कुब्ज और ह्रण्डक।

## भेद

स्कन्धों का विघटन अर्थात् कुछ परमाणुओं का एक स्कन्ध से विच्छिन्न होना भेद कहलाता है।

## तम (अन्धकार)

जो देखने में बाधक हो और प्रकाश का विरोधी हो, वह अन्धकार है।<sup>२</sup>

नैयायिक आदि दार्शनिकों ने अन्धकार को भावात्मक द्रव्य न मानकर प्रकाश का अभाव माना है किन्तु जैनदार्शनिकों ने अन्धकार को अभाव मात्र ही नहीं, अपितु प्रकाश की ही भाँति भावात्मक द्रव्य माना है। जैसे प्रकाश में रूप है, वैसे ही अन्धकार में भी रूप है, इसलिए अन्धकार प्रकाश के समान ही भावरूप है।

आधुनिक विज्ञान भी अन्धकार को प्रकाश का अभाव रूप न मानकर पृथक् वस्तु मानता है। वैज्ञानिक दृष्टि से अन्धकार में भी उपस्तु किरणों (Infra-red heat rays) का सद्भाव है, जिनसे उल्लू और बिल्ली की आँखें तथा कुछ विशिष्ट आचित्र्य पट (Photographic Plates) प्रभावित होते हैं। इससे भी सिद्ध है, कि अन्धकार का अस्तित्व है और वह प्रकाश (Visible Light) से अलग है।<sup>३</sup>

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक ५।२।४।१६

२ तमो दृष्टिप्रतिबन्धकारण प्रकाशविरोधि

३ मुनि श्री हजारीमल स्मृति ग्रन्थ पृ० ३८५

## छाया

प्रकाश पर आवरण पड़ जाने पर छाया उत्पन्न होती है।<sup>१</sup> प्रकाश-पथ में अपारदर्शक कायो (Opaque bodies) का आ जाना आवरण है। छाया को अन्धकार के अन्तर्गत रख सकते हैं, इस तरह वह प्रकाश का अभाव रूप नहीं, अपितु पुद्गल की पर्याय ही सिद्ध होती है।

आधुनिक विज्ञान के अनुसार अणुवीक्षो और दर्पणों से बना हुआ प्रतिबिम्ब भी दो प्रकार का होता है, वास्तविक और अवास्तविक। इनके निर्माण की प्रक्रिया से यह स्पष्ट हो जाता है कि ये ऊर्जा प्रकाश के रूपान्तर हैं। ऊर्जा ही छाया (Shadows) और वास्तविक एवं अवास्तविक प्रतिबिम्बों के रूप में परिलक्षित होती है। व्यक्तिकरण पट्टियों (Interference bands) पर गणनायन्त्र (Counting Machine) यदि चलाया जाय तो काली पट्टी (Dark Band) में से भी प्रकाश विद्युत् रीति से विद्युदणुओं (Electrons) का सम्यक् प्रकार से निकलना सिद्ध होता है। सारांश यह है कि काली पट्टी केवल प्रकाश के अभाव रूप नहीं, उसमें भी ऊर्जा है और इसी कारण उससे विद्युदणु नि सरित होते हैं। काली पट्टियों के रूप में जो छाया है वह भी ऊर्जा का ही रूपान्तर है।

प्रकाश के मार्ग में दर्पणों और अणुवीक्षो का आ जाना भी एक प्रकार का आवरण है। इस प्रकार के आवरण से वास्तविक और अवास्तविक प्रतिबिम्ब होते हैं। ऐसे प्रतिबिम्ब दो प्रकार के होते हैं, (१) वर्णादि-विकार परिणत और (२) प्रतिबिम्बमात्रात्मक।<sup>२</sup> वर्णादि-विकारपरिणत छाया में विज्ञान के वास्तविक प्रतिबिम्ब लिये जाते हैं। जो विपर्यस्त (Inverted) हो जाते हैं, और जिनका प्रमाण परिवर्तित हो जाता है ये प्रतिबिम्ब प्रकाश-रश्मियों के वस्तुतः मिलने से होते हैं और प्रकाश के ही पर्याय होने से स्पष्ट रूप से पौद्गलिक है। प्रतिबिम्बमात्रात्मिका छाया में विज्ञान द्वारा प्ररूपित अवास्तविक प्रतिबिम्ब रख सकते हैं।

१ छाया प्रकाशावरणनिमित्त

—सर्वार्थसिद्धि ५।२४

२ (क) राजवातिक ५।२४, २०-२१

(ख) सर्वार्थसिद्धि ५।२४

### आतप

यह उष्ण प्रकाश का ताप किरण है ।<sup>१</sup> यह स्वयं ठण्डा होता है और उसकी प्रभा गरम होती है ।

### उद्योत

यह शीत प्रकाश का ताप-किरण है । यह स्वयं ठंडा होता है और इसकी प्रभा भी ठंडी होती है ।

अग्नि आतप से भिन्न है । यह स्वयं गरम होती है और इसकी प्रभा भी गरम होती है ।

जैनदार्शनिकों ने प्रकाश के आतप और उद्योत ये दो विभाग किये हैं । यह विभाजन बड़ा ही वैज्ञानिक है । जैनदार्शनिकों की यह सूक्ष्म दृष्टि और भेद-शक्ति (Discriminative Power) वस्तुतः आश्चर्यजनक है ।

वैज्ञानिकों ने प्रकाश को निरन्तर गतिशील माना है । उन्होंने लोक (ब्रह्माण्ड) में घूमने वाले आकाशीय पिण्डों की गति, दूरी, आदि को मापने के लिए प्रकाश-किरण को ही अपना माप-दण्ड मान रखा है चूँकि उसकी गति सदा समान रहती है । प्रकाश में पहले भार नहीं माना जाता था, किन्तु अब यह सिद्ध हो चुका है कि वह शक्ति का भेद होने पर भी भार-वान है । वैज्ञानिक अनुसंधान से यह भी पता चला है कि विद्युत-चुम्बकीय तत्त्व है, वह एक वर्गमील क्षेत्र पर प्रति मिनिट आधी छटाक मात्रा में सूर्य से गिरता है ।

हम ताप को उष्णता या पुद्गल के उष्ण स्पर्श गुण का पर्याय कह सकते हैं । वैज्ञानिक दृष्टि से परमाणु में घनाणु और ऋणाणु निरन्तर गतिशील रहते हैं । इसी प्रकार अणु में स्वयं परमाणु और अणुगुच्छों में अणु निरन्तर गतिशील रहते हैं । यह आन्तरिक गति जब अत्यन्त तीव्र हो जाती है और सूक्ष्मकण परस्पर टकराते हुए इधर-उधर दौड़ने लगते हैं तब वे ताप के रूप में दिखलाई देते हैं ।

साधारण रूप से हम विद्युत को घन विद्युत और जल विद्युत के

१ आतप आदित्यादिनिमित्त उष्णप्रकाश लक्षण —

जैन साहित्य के अध्ययन से परिज्ञात होता है कि विश्व के प्रत्येक मूर्त पदार्थ से प्रतिक्षण तदाकार प्रतिच्छाया निकलती रहती है और वह विश्व में फैल जाती है। जहाँ उसको प्रभावित करने वाले पदार्थ—दर्पण, जल, आदि का योग होता है वहाँ वह प्रभावित होती है। टेलीविजन का आविष्कार इसका ज्वलन्त प्रमाण है। टेलीविजन का अन्तर्भाव पुद्गल की छाया नामक पर्याय में कर सकते हैं।

एक्स-रेज भी विज्ञान जगत की एक महत्त्वपूर्ण देन है। प्रकाश-किरणों की अबाध गति और अत्यन्त सूक्ष्मता ही प्रस्तुत आविष्कार का मूल है। इसलिए पुद्गल के प्रकाश नामक पर्याय के अन्तर्गत एक्स-रेज को रख सकते हैं।<sup>१</sup>

इस प्रकार हम देखते हैं कि विश्व में जो कुछ भी स्पर्श, स्वाद, सूँघने, देखने और सुनने में आता है, वह सब पुद्गल की पर्याय है।

### पुद्गल का उपकार

आहार, शरीर, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास, भाषा, और मन ये छह जीव की प्रमुख क्रियाएँ हैं। इनसे प्राणी की चेतना का स्थूल परिज्ञान होता है। आहार, शरीर, इन्द्रियाँ, श्वासोच्छ्वास, और भाषा ये सभी पौद्गलिक हैं।

आचार्य नेमिचन्द्र ने कहा है कि 'पुद्गल शरीर-निर्माण का कारण है। औदारिक वर्गणा से औदारिक शरीर, वैक्रिय वर्गणा से वैक्रिय शरीर एवं आहारक वर्गणा से आहारक शरीर बनता है और श्वासोच्छ्वास का निर्माण होता है। तेजोवर्गणा से तैजस् शरीर बनता है। भाषावर्गणा वाणी का निर्माण करती है। मनोवर्गणा से मन का निर्माण होता है। कर्म वर्गणा से कर्मण शरीर बनता है।'<sup>२</sup>

आहार, इन्द्रियाँ, श्वासोच्छ्वास और भाषा के सम्बन्ध में विशेष परिचय देने की आवश्यकता नहीं। जैनदर्शन ने औदारिक, वैक्रिय, आहारक तैजस और कर्मण ये शरीर के पाँच प्रकार बताये हैं। इन्द्रियो से केवल औदारिक शरीर देखा जा सकता है किन्तु शेष चार शरीर इतने सूक्ष्म हैं कि उन्हें इन्द्रियाँ ग्रहण नहीं कर सकती। ये शरीर उत्तरोत्तर सूक्ष्म हैं।<sup>३</sup>

तैजस् और कर्मण शरीर का किसी से प्रतिघात नहीं होता। वे

१ भूनि श्री हजारीमल स्मृति ग्रन्थ

२ गोम्मटसार—जीवकाण्ड गाथा ६०६-६०८

३ तत्त्वार्थसूत्र २।३८

लोकाकाश में जहाँ कहीं भी अपनी शक्ति के अनुसार जा सकते हैं। कि भी प्रकार का बाह्य बधन नहीं है। दोनों शरीरों का ससारी आत्मा के स अनादि काल से सम्बन्ध है। वे प्रत्येक जीव के साथ रहते हैं। अधिक अधिक एक साथ चार शरीर हो सकते हैं।<sup>१</sup> किन्तु पाँच शरीर एक स नहीं होते चूँकि वैक्रियलब्धि और आहारकलब्धि का प्रयोग ए साथ नहीं हो सकता। वैक्रियलब्धि के प्रयोग के समय नियम प्रमत्तदा होती है।<sup>२</sup> किन्तु आहारक के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। आहारक लब्धि का प्रयोग तो प्रमत्तदशा में होता है किन्तु आहारक शरीर बन लेने के पश्चात् शुद्ध अध्यवसाय होने से अप्रमत्त अवस्था रहती है। अतः इन दो शरीरों का एक साथ रहना सम्भव नहीं है। आहारकलब्धि औ वैक्रियलब्धि साथ रह सकती हैं किन्तु दोनों की अभिव्यक्ति एक साथ नहीं हो सकती।

मानसिक चिन्तन भी बिना पुद्गल की सहायता से नहीं होता। चित्त करने वाला, चिन्तन के पहले क्षण में मनोवर्गणा के स्कन्धों को ग्रहण करता है। उनकी चिन्तन के अनुकूल आकृतियाँ निर्मित हो जाती हैं। पूर्व चिन्तन से अपर चिन्तन में सक्रान्त होते समय पहले की आकृतियाँ बाहर निकलती हैं और नवीन-नवीन आकृतियाँ निर्मित होती हैं। जो आकृतियाँ मुक्त हो गई हैं, वे आकाश-मण्डल में फैल जाती हैं। उनमें से कुछ आकृतियाँ किञ्चित् काल के पश्चात् परिवर्तित हो जाती हैं और कुछ आकृतियाँ सुदीर्घ काल तक भी परिवर्तित नहीं होती, यहाँ तक कि वे असंख्य काल तक भी रह जाती हैं। इन मनोवर्गणा के स्कन्धों का प्राणी के शरीर पर अनुकूल और प्रतिकूल परिणाम होता है।

सारांश यह है कि ससारी आत्मा पुद्गल के बिना नहीं रह सकता। जब तक जीव ससार में भ्रमण करता है तब तक पुद्गल और जीव का सम्बन्ध अविच्छेद्य है। विश्व के प्राणी-जगत् पर पुद्गल का अकथनीय उपकार है।

१ तत्त्वार्थ सूत्र २।४१-४४

२ तत्त्वार्थभाष्य वृत्ति २।४४

□ पुण्य और पाप तत्त्व : एक परिचय

- पुण्य और पाप तत्त्व
- पुण्य और पाप तत्त्व में भेद
- पुण्य के दो प्रकार
- पाप के दो प्रकार

## पुण्य और पाप तत्त्व : एक परिचय

### पुण्य और पाप तत्त्व

पुण्य शुभ कर्म पुद्गल है और पाप अशुभ कर्म पुद्गल है। ये दोनों अजीव तत्त्व के अन्तर्गत आते हैं।

जिज्ञासा हो सकती है कि जिन शुभ और अशुभ कर्मों को अजीव कहा गया है वे तो आत्मा की शुभ-अशुभ भाव रूप प्रवृत्तियाँ हैं। जीव की आन्तरिक भावरूप प्रवृत्तियाँ जीव रूप ही होती हैं अजीव रूप नहीं, अतः पुण्य-पाप को अजीव के अन्तर्गत क्यों रखा गया है ?

समाधान है—आत्मा की शुभ रूप वृत्ति और प्रवृत्ति को तो मन, वचन और काय रूप योग-आश्रय के अन्तर्गत रखा गया है।<sup>१</sup> यहाँ पर पुण्य-पाप से इतना ही तात्पर्य है कि मन, वचन काय की शुभ और अशुभ प्रवृत्ति से जिन कर्म पुद्गलों का आत्मा के साथ सम्बन्ध होता है वे कर्म पुद्गल यदि शुभ हैं तो पुण्य हैं और अशुभ हैं तो पाप हैं। आत्मा की शुभाशुभ भाव रूप प्रवृत्ति भाव पुण्य और भाव पाप है। प्रवृत्ति के पश्चात् जो आत्मा के साथ कर्म पुद्गलों का सम्बन्ध होता है वह द्रव्य पुण्य-पाप है। इस प्रकार जो भाव रूप पुण्य पाप हैं वे जीव के विचार हैं और द्रव्य रूप पुण्य-पाप पुद्गल रूप अजीव हैं।

आत्मा की वृत्तियाँ विविध हैं, अतः पुण्य-पाप के कारण भी विविध हैं। यदि शुभ प्रवृत्ति है तो पुण्य है और अशुभ प्रवृत्ति है तो पाप है। तथापि व्यावहारिक दृष्टि से स्थानाङ्ग आदि आगम साहित्य में कुछ कारणों का निर्देश किया गया है।

### पुण्य-पाप तत्त्व में भेद

शुभ कर्मों को या उदय में आये हुए शुभ पुद्गलों को पुण्य कहते हैं। दीन दुःखी पर करुणा करना, उनकी सेवा शृश्रूषा करना, गुणी जनों पर

प्रमोद भावना रखना, परोपकार करना आदि अनेक प्रकार से पुण्योपार्जन किया जाता है। शास्त्र में जो पुण्योपार्जन के नौ भेद बताये हैं, वे ये हैं—  
(१) अन्न पुण्य, (२) पान पुण्य, (३) लयन (स्थान) पुण्य, (४) शयन (शैया) पुण्य, (५) वस्त्र पुण्य, (६) मन पुण्य, (७) वचन पुण्य, (८) काय पुण्य (९) नमस्कार पुण्य। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो अन्न, जल, औषध आदि वस्तुओं का दान करना, ठहरने के लिए स्थान देना, मन से प्रशस्त भावना भाना, वचन से मधुर, सत्य और हितकारी निर्दोष बोलना, शरीर से शुभ कार्य करना, देव, गुरु, धर्म व अभिभावक आदि को नमस्कार करना, इन सभी से पुण्य होता है।

आचार्य उमास्वाति ने मन, वचन काय के शुभयोग की प्रवृत्ति को पुण्य कहा है<sup>१</sup>। शुभ उद्देश्य से प्रवृत्त योग शुभ है। शुभ कर्म पुद्गल का नाम पुण्य है।<sup>२</sup>

अशुभ कर्म और उदय में आये हुए अशुभ कर्म पुद्गलों को पाप कहते हैं।<sup>३</sup> दूसरे शब्दों में कहा जाय तो जो शुभ से रक्षा करता है—उत्तम कार्य करने में प्रवृत्त नहीं होने देता है वह पाप कहलाता है।<sup>४</sup>

पाप के कारण भी अनेक हैं, तथापि संक्षेप में पाप उपार्जन के अठारह कारण माने गये हैं। उन्हें पापस्थान भी कहते हैं। उनके नाम इस प्रकार हैं

१ शुभ पुण्यस्य । —तत्त्वार्थ सूत्र ६।३

२ (क) पुण्य शुभकर्मप्रकृतिलक्षणम् ।

—सूत्रकृताङ्ग शी० वृ० २, ५, १६, पृ० १२७ ।

(ख) मूलाचार वृत्ति —वसुनद्याचार्य, ५।६

(ग) समवायाङ्ग अभय० १, पृ० ६

(घ) षड्दर्शन समुच्चय, गुण० वृ० ४७, पृ० १३७

३ (क) अशुभपरिणामो जीवस्य, तन्निमित्त कर्मपरिणाम पुद्गलानां च पापम् ।

—पञ्चास्तिकाय वृत्ति, अमृतचन्द्राचार्य १०८

(ख) पापम् अशुभ कर्म ।

—समवायाग अभय० १, पृ० ६

(ग) षड्दर्शन समुच्चय गुण० वृत्ति ४७, पृ० १३७

४ (क) पाति रक्षति आत्मानं शुभादिति पापम् ।

—सर्वार्थसिद्धि ६।३

(ख) पाल्यवति रक्षति आत्मानं कल्याणादिति पापम् ।

—तत्त्वार्थ श्रुतसागरीया वृत्ति ६।३

(१) हिमा, (२) झूठ, (३) चोरी, (४) अन्नह्यवर्ग, (५) परिग्रह (६) क्रोध, (७) मान, (८) माया, (९) लोभ, (१०) राग, (११) द्वेष, (१२) कलह, (१३) अग्याग्यान (झूठा आरोप लगाना, दोषारोपण करना) (१४) पैशुन्य (वृगली), (१५) पग्नित्वा, (१६) रति-अरति (पाप में रूचि और वर्म में अरुचि, (१७) माया-मृषावाद् (कमट सहित झूठ बोलना) और (१८) निश्चयदर्शन।

अध्यात्म की दृष्टि में पुण्य और पाप ये दोनों बन्धन हैं। भारतीय चिन्तकों ने पुण्य-पाप के सम्बन्ध में विस्तार में लिखा है। मीमांसक दर्शन ने पुण्य-मावना पर अत्यधिक बल दिया। उन्होंने पुण्य को जीवन का ध्येय माना है। किन्तु जैनदर्शन ने पुण्य को अपेक्षा दृष्टि में हेय, ज्ञेय और उपादेय तीनों माना है, जैसा कि पूर्व लिख चुके हैं। निश्चयनय की दृष्टि में पुण्य और पाप दोनों हेय हैं। पुण्य मुहावना है और पाप असुहावना है। मोह की वेड़ी कार्मा होने में बढ़ी लगती है और सोने की वेड़ी चमकदार होने में मुहावनी लगती है। मोने की वेड़ी में चमक-दमक होने पर भी बन्धन तो है ही। वह व्यक्ति को बाँधकर रखती है। तलवार स्वर्ण की बनी हुई है, इसने मात्र में उसमें कोई अन्तर नहीं आता क्योंकि स्वर्ण की होने पर भी प्राण-नाशक तो है ही। पुण्य को आज की भाषा में प्रथम श्रेणी का कारावास कह सकते हैं, और पाप को कठोर कारावास। मोक्ष प्राप्ति के लिए दोनों त्याज्य हैं।

व्यावहारिक दृष्टि में पाप की अपेक्षा पुण्य श्रेष्ठ है। चूँकि पाप से नरक आदि दारुण वेदनाएँ प्राप्त होती हैं, लोक में निन्दा, अपयश और कष्ट प्राप्त होता है जब कि पुण्य में स्वर्गीय एवं कमनीय सुखों की उपलब्धि होती है, इस लोक में भी यश आदि मिलता है। जैसे विश्राम करने के लिए चिल-चिलाती घुप में बैठने के बजाय वृक्ष की शीतल छाया में बैठना सुखदायी होता है वैसे ही जीवन में पाप की अपेक्षा पुण्य श्रेष्ठ है।

### पुण्य के दो प्रकार

आचार्यों ने पुण्य के दो प्रकार बताये हैं—

(१) पुण्यानुबन्धी पुण्य।

(२) पापानुबन्धी पुण्य।

जो पुण्य, पुण्य की परम्परा को चला सके, अर्थात् जिस पुण्य को भोगते

हुए नवीन पुण्य का बन्ध हो वह पुण्यानुबन्धी पुण्य है। उदाहरणार्थ, एक मानव को पूर्व भव के पुण्य से सभी प्रकार के सुख-साधन प्राप्त हुए तथापि मोह से उसमें पागल न बनकर आत्म-हित के उद्देश्य से वह मुक्ति की अभिलाषा रखता है, पूर्व पुण्य का उपभोग करता हुआ नवीन पुण्यों का बन्ध करता है वह पुण्यानुबन्धी पुण्य है।

जो पुण्य नवीन पाप बन्ध का कारण हो वह पापानुबन्धी पुण्य है अर्थात् पूर्वभव की पुण्यवानी से सभी सुखोपभोग के साधन उपलब्ध हुए परन्तु मोह की प्रबलता से असदाचारी बनकर पाप करना। वह पाप बन्ध का कारण होने से पापानुबन्धी पुण्य है।

जैन साहित्य में पुण्यानुबन्धी पुण्य को पथप्रदर्शक की उपमा दी गयी है। वह पथप्रदर्शक के समान मोक्ष का मार्ग बताकर चला जाता है।

पापानुबन्धी पुण्य को डाकू की उपमा दी गयी है। जैसे डाकू सम्पूर्ण सम्पत्ति छूटकर भिखारी बना देता है वैसे पापानुबन्धी पुण्य भी जीव को भिखारी के समान बना देता है। पुण्य की सारी सम्पत्ति छूट लेता है। इस दृष्टि से पुण्य उपादेय माना गया है और पाप हेय माना गया है।

### पाप के दो प्रकार

पुण्य के समान पाप के भी दो प्रकार बताये हैं—

(१) पापानुबन्धी पाप।

(२) पुण्यानुबन्धी पाप।

जिस पाप को भोगते समय नया पाप बंधता है वह पापानुबन्धी पाप है, जैसे कसाई, धीवर आदि ने पूर्वभव में पाप किया जिससे इस भव में दरिद्रता आदि कष्ट उन्हें प्राप्त हो रहा है और इस पाप को भोगते समय नवीन पापों का बन्ध कर रहे हैं अतः वह पापानुबन्धी पाप है।

जिस पाप को भोगते समय नवीन पुण्योपार्जन होता है उसे पुण्यानुबन्धी पाप कहते हैं। जो जीव पूर्वभव में किये हुए पाप के कारण इस समय दरिद्रता आदि का दुःख भोग रहे है, किन्तु सत्सग आदि के कारण विवेक पूर्वक कार्य करके पुण्योपार्जन करते हैं वे पुण्यानुबन्धी पाप वाले कहलाते हैं।

## आस्रव तत्त्व : एक विवेचन

- आस्रव तत्त्व
- आस्रव के पाँच प्रकार
- आस्रव के दो भेद
- बौद्ध साहित्य में आस्रव

## आस्रव तत्त्व : एक विवेचन

### आस्रव तत्त्व

जैन आगम एवं जैनदर्शन में आस्रव की परिभाषा इस प्रकार की गई है—जिस क्रिया से, जिस वचन से और जिस भावना से कर्म वर्गणा के पुद्गल आते हैं वह आस्रव है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो काय, वचन और मन की क्रियारूप योग आस्रव है।<sup>१</sup> आत्मा ज्ञानस्वरूप है, चेतन है, शुद्ध है और पुद्गल जड़ है, चेतना रहित है, ज्ञान शून्य है। दोनों एक दूसरे से विपरीत स्वभाव वाले हैं। जब आत्मा अपने स्वभाव में परिणत होता है तब कर्म नहीं आते हैं। किन्तु जब स्वभाव को छोड़कर मोह के कारण विभाव में परिणत होता है तब कर्मण वर्गणा के पुद्गल—जिन्हें कर्म कहते हैं वे आते हैं। इन वैभाविक परिणति से आने वाले कर्म के द्वार को आस्रव कहते हैं। आस्रव द्वारा ही आत्मा कर्मों को ग्रहण करती है। जैसे एक तालाब है, उसमें नाली से आकर जल भरता रहता है, उसी प्रकार आत्मा रूपी तालाब में मिथ्यात्व आदि पाप कार्य रूप नाली द्वारा कर्म रूप जल भरता रहता है। यानी आत्मा में कर्म के आने का मार्ग आस्रव है।

### आस्रव के पाँच प्रकार

मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग, ये पाँच बध के कारण हैं। इन्हें आस्रव-प्रत्यय भी कहते हैं। जिन भावों से कर्मों का आस्रव होता है वह भावास्रव कहलाता है और कर्म द्रव्य का आना द्रव्यास्रव है। पुद्गलों में कर्म पर्याय का आविर्भाव होना, आत्म प्रदेशों तक उनका आना द्रव्यास्रव

१ (क) योग प्रणालिकयात्मान कर्म आस्रवतीतियोग आस्रव ।

—सर्वार्थसिद्धि ६।२

(ख) आस्रवति प्रविशति कर्म येन स प्राणातिपातादिरूप आस्रव कर्मोपादान-कारणम् ।

—सूत्रकृताङ्ग शीला० वृत्ति २।५।१७ पृ० १२८

(ग) आवश्यक हरिमद्वीयावृत्ति मल० हेम० हि० पृ० ८४

(घ) अध्यात्मसार १८।१३१

हो या न हो, तथापि प्रमादी व्यक्ति को हिंसा का दोष निश्चित रूप से लगता है। अतः भगवान् महावीर ने कहा—“समयं गोयमं मा पमायए”—हे गौतम ! क्षणमात्र का भी प्रमाद न कर ।

कषाय—कषाय शब्द दो शब्दों से मिलकर बना है। वे दो शब्द हैं—‘कप’ और ‘आय’। कष का अर्थ ससार है, क्योंकि इसमें प्राणी विविध दुःखों के द्वारा कष्ट पाते हैं, पीड़ित होते हैं, आय का अर्थ है—लाभ। बहुव्रीहि समास के द्वारा दोनों शब्दों का सम्मिलित अर्थ होता है—जिनके द्वारा ससार की प्राप्ति हो, वे क्रोधादि कषाय ।<sup>१</sup>

वस्तुतः कषायों का वेग बहुत ही प्रबल है। जन्म-मरणरूप यह ससार वृक्ष कषायों से हरा-भरा रहता है। यदि कषाय का अभाव हो तो जन्म-मरण की परम्परा का विष-वृक्ष स्वयं ही सूखकर नष्ट हो जाय। एतदर्थ ही आचार्य शय्यभवे ने कहा है, ‘अनिगृहीत कषाय पुनर्भव के मूल को सींचते रहते हैं, उसे शुष्क नहीं होने देते ।’<sup>२</sup>

कषाय अध्यात्म दोष हैं। चाहे वे प्रकट हो, चाहे अप्रकट हो, आत्मा के ज्ञान-दर्शन और चारित्र्यरूप शुद्धस्वरूप को मलीन करते हैं। कर्म रग से आत्मा को रग देते हैं और दीर्घकाल तक आत्मा की सुख-शान्ति को छिन्न-भिन्न कर देते हैं। कषाय कर्मों का उत्पादक है और कर्मों से दुःख होता है। जब कषाय नहीं होगा तो कर्म भी नहीं होगा। आचार्य वीरसेन ने कषायों की कर्मोत्पादकता के सम्बन्ध में घवला ग्रन्थ में लिखा है, जो दुःख रूप धान्य को पैदा करने वाले कर्मरूपी खेत को कर्षण करते हैं, फल वाले करते हैं वे क्रोधमान आदि कषाय कहलाते हैं ।<sup>३</sup>

क्रोध और मान ये दोनों कषाय द्वेष हैं, माया और लोभ ये राग हैं। अन्य आचार्यों ने क्रोधादि कषायों का अन्य रूप से भी राग और द्वेष में वर्गीकरण किया है। कुछ भी हो, ये राग-द्वेष प्रमुख आत्मव हैं। न्यायसूत्र,

१ कव्यन्ते प्राणी विविधदुःखैरस्मिन्निति कषः ससारं तस्य आयो लाभो येभ्यस्ते कषायाः ।  
—प्रतिक्रमण सूत्रवृत्ति आचार्य नमि

२ सिंचति भूलाद् पुण्यमवस्स ।

—दशर्व० ८ ।

३ दुःखं शस्य कर्मक्षेत्रं कृपन्ति फलवत्कुर्वन्ति इति कषायाः ।

(१) कामास्रव—शब्दादि विषयो को प्राप्त करने की इच्छा ।

(२) भवास्रव—पचस्कन्ध अर्थात् सचेतन देह में जीने की इच्छा ।

(३) दृष्ट्यास्रव—बौद्ध दृष्टि से विपरीत दृष्टि सेवन का वेग ।

(४) अविद्यास्रव—अस्थिर अथवा अनित्य पदार्थों में स्थिरता या नित्यता की बुद्धि । आस्रव इन अविद्या के सामान्य विकार हैं और क्लेश अविद्या का विशिष्ट विकार है ।<sup>१</sup>

प्रो० याकोवी ने लिखा है आस्रव, सवर और निर्जरा ये तीनों शब्द जैनधर्म के समान ही प्राचीन हैं । बौद्धों ने उनमें से अधिक महत्त्वशाली शब्द 'आस्रव' को उधार लिया है । वे इसका उपयोग लगभग इसी भाव में करते हैं, परन्तु उसके शब्दार्थ में नहीं करते, क्योंकि वे कर्म को एक वास्तविक पदार्थ नहीं मानते हैं और आत्मा को अस्वीकार करते हैं जिसमें आस्रव का होना सम्भव है । एतदर्थ यह तर्क साथ-साथ यह भी सिद्ध करता है कि कर्मवाद जैनो का एक मौलिक व महत्त्वपूर्ण वाद है और वह बौद्धधर्म की उत्पत्ति की अपेक्षा अत्यन्त प्राचीन है ।<sup>२</sup>

१ (क) अगुत्तर निकाय में (३।५८, ६, ६३) में आस्रव के कामास्रव, भवास्रव, और अविद्यास्रव ये तीन भेद किये हैं ।

(ख) जैनधर्म सार पृ० १२१

२ Encyclopedia of Religion and Ethics, पृ० ४७२

## सवर एव निर्जरा तत्त्व एक मीमांसा

- सवर तत्त्व एक अनुवृष्टि
- सवर के प्रकार
- थोद्धदशान मे सवर
- निर्जरा तत्त्व
- निर्जरा तत्त्व के भेद
- अनशन
- ऊनोदरी
- भिक्षाचरी
- रसपरित्याग
- कायक्लेश
- प्रतिसलीनता
- प्रायश्चित्त
- विनय
- वेदभाष्य
- स्वाध्याय
- ध्यान
- कायोत्सर्ग

## संवर एवं निर्जरा तत्त्व : एक मीमांसा

### संवर तत्त्व : एक अनुदृष्टि

कर्म आने के द्वार को रोकना संवर है। संवर आस्रव का विरोधी तत्त्व है। वह आते हुए कर्मों को रोकता है। आस्रव कर्म रूप जल के आने की नाली के सदृश है और उसी नाली को रोककर कर्म रूप जल के आने का रास्ता बन्द कर देना संवर है। आत्मा की राग-द्वेष मूलक अशुद्ध प्रवृत्तियों को रोकना संवर का कार्य है।

संवर आस्रव निरोध की क्रिया है।<sup>१</sup> उससे नवीन कर्मों का आगमन नहीं होता।

संवर के द्रव्य संवर और भाव संवर ये दो भेद हैं।<sup>२</sup> इनमें कर्म पुद्गल के ग्रहण का छेदन या निरोध करना द्रव्य संवर है और ससार वृद्धि में कारणभूत क्रियाओं का त्याग करना, आत्मा का शुद्धोपयोग अर्थात् समिति, गुप्ति आदि भाव संवर है।

एक उदाहरण से प्रस्तुत विषय स्पष्ट रूप से समझ में आ सकता है। कल्पना कीजिए—एक व्यक्ति किसी तालाब को खाली करने के लिए

- १ (क) आस्रव निरोध संवर । —तत्त्वार्थसूत्र ६।१
- (ख) सर्वेषामास्रवाणां तु निरोध संवर स्मृतः । —योगशास्त्र ७६, पृ० ४
- २ (क) स पुनर्भिद्यते द्वेषा द्रव्यभावविभेदतः ।  
यः कर्म पुद्गलादानच्छेदः स द्रव्यसंवरः ।  
भवहेतुक्रियात्यागः स पुनर्भावसंवरः । —योगशास्त्र ७६-८०
- (ख) स्थानाग १।१४ की टीका
- (ग) सप्ततत्त्वप्रकरण हेमचन्द्र सूरि ११२
- (घ) तत्त्वार्थ० सर्वार्थसिद्धि ६।१
- (ङ) द्रव्यसंग्रह २।३४
- (च) पञ्चास्तिकाय २।१४२ अमृतचन्द्र वृत्ति
- (छ) पञ्चास्तिकाय २।१४२ जयसेन वृत्ति

अयोग—मन वचन काय की क्रियाओं का रुक जाना ।

इनके अतिरिक्त हिंसा, झूठ, चोरी, अब्रह्मचर्य और परिग्रह से निवृत्ति लेना, श्रोत, चक्षु, घ्राण, रसना, स्पर्शन आदि पाँचो इन्द्रियो का निग्रह करना । मन, वचन, काय का समय रखने आदि की दृष्टि से सवर के बीस भेद भी होते हैं ।<sup>१</sup>

देवेन्द्र सूरि ने पाँच समिति, तीन गुप्ति, दस धर्म, बारह अनुप्रेक्षा, बाईस परीषह जय, पाँच चारित्र—इस तरह कुल मिलाकर सवर के सत्तावन भेद किये हैं ।<sup>२</sup>

द्वादशानुप्रेक्षा मे (१) सम्यक्त्व सवर (२) देशव्रत-महाव्रतरूप विरति सवर (३) कषाय सवर (४) योगाभाव सवर—ये चार सवर के भेद बताये हैं ।<sup>३</sup>

समयसार मे मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योग आस्रव के निरोध रूप चार सवर बताये हैं ।<sup>४</sup>

सास्रव अवस्था मे जीव के प्रदेशो मे परिस्पन्दन होता रहता है । आस्रवो के निरोध से जीव के चंचल प्रदेश स्थिर होते हैं । आत्म-प्रदेश की चंचलता आस्रव है और उसकी स्थिरता सवर है । आस्रव से नये-नये कर्म प्रविष्ट होते रहते हैं । सवर से नये कर्मों का प्रवेश रुक जाता है ।<sup>५</sup> इसलिए ससार का प्रधान हेतु आस्रव और बध है और मोक्ष का प्रधान हेतु सवर और निर्जरा है ।<sup>६</sup>

१ प्रश्न व्याकरण सवरद्वार मे ५ महाव्रतो का उल्लेख स्थानाग ५।२, ४१८, व स्थानाग १०।१।७०६

२ तत्त्व परीषह समिद्धि गुप्ती भावण चरित धर्मेहि ।

बाबीसपणतिवारसपण दसमेएहि जहसख ॥

—नवतत्त्व प्रकरण ४२

३ सम्मत्त, देसवय महव्वय तह जओ कसायाण ।

एदे सवरमाणा, जोगाभावो तहच्चेव ॥

—द्वादशानुप्रेक्षा मे सवरानुप्रेक्षा ६५

४ मिच्छत्त अण्णाण अविरयभावो य जोगो य ।

हेउ अभावे णियमा जायदि णाणित्स आसवणिर्रोहो ॥ —समयसार १६०-१६१

५ अभिनवकर्मदानहेतुरास्रवो तस्य निरोध सवर इत्युच्यते ।

! —तत्त्वार्थ, सर्वार्थसिद्धि ६।१

६ ससारस्य प्रधानहेतुरास्रवो बन्धश्च ।

मोक्षस्य प्रधानहेतु सवरो निर्जरा च ।

—तत्त्वार्थ सर्वार्थसिद्धि १।४

देने पर सूर्य के ताप आदि से धीरे-धीरे जल सूख जाता है। वैसे ही कर्मों के आस्रव को संवर द्वारा रोक देने पर तप आदि कारणों से आत्मा के साथ पहले से बँधे हुए कर्म शनैः शनैः क्षीण होते जाते हैं। इस दृष्टि से निर्जरा का अर्थ है कर्म वर्गणा का आशिक रूप से आत्मा से छूटना<sup>१</sup>। द्वादशानुप्रेक्षा में कहा है—बँधे हुए कर्मों के प्रदेश पिण्ड के गलने का नाम निर्जरा है।<sup>२</sup> तत्त्वार्थभाष्य में कहा है—परिपाक से अथवा तप के द्वारा कर्मों का आत्मा से पृथक् होना निर्जरा है।<sup>३</sup>

बोलचाल की भाषा में यों कह सकते हैं कि मैले कपड़े में साबुन लगाते ही मैल साफ नहीं हो जाता। जैसे-जैसे साबुन का झाग कपड़े के तार-तार में पहुँचता है वैसे-वैसे धीरे-धीरे मैल दूर होना प्रारम्भ हो जाता है। प्रस्तुत बात निर्जरा के लिए भी समझनी चाहिए। साधक ने तप आदि की साधना की, संवर से नवीन कर्मों को आने से रोक दिया किन्तु पूर्वबद्ध कर्म मल की मलीनता शनैः-शनैः दूर होती है। पूर्ण शुद्ध अवस्था प्राप्त हो जाना मोक्ष कहलाता है।

निर्जरा शुद्धता की प्राप्ति के मार्ग में सीढियों के समान है। सीढियों पर क्रम-क्रम से कदम रखने पर मजिल पर पहुँचा जाता है। वैसे ही क्रमशः निर्जरा कर मोक्ष अवस्था प्राप्त की जाती है।

निर्जरा के दो प्रकार हैं—सकाम निर्जरा और अकाम निर्जरा। जो व्रत के उपक्रम से होती है वह सकाम निर्जरा है और जो जीतो के कर्मों के स्वतः विपाक से होती है वह अकाम निर्जरा है।<sup>४</sup>

१ (क) एकदेशकर्म समय लक्षणा निर्जरा ।

—सत्यार्थसिद्धि ११४

(ख) तत्त्वार्थ वास्तिक अकलक १।४।१७

२ बद्धपदेसमालन निज्जरण इदि जिर्णेहि पण्णत्त ।

—द्वादशानुप्रेक्षा ६६

३ कर्मणा विपाकतस्तपसा व शाटो निर्जरा ।

—तत्त्वार्थभाष्य हरिमग्रीम नृति ११४

४ निर्जरा सा द्विधा ज्ञेया सकामाकामभेदतः ॥

सकामा स्मृता जैनैर्या व्रतौपक्रमैः कृता ।

अकामा स्वविपाकेन यथा श्वभ्रादिवासिनाम् ।

—धर्मशर्माभ्युदयम् २।१।१२२-१२३

हेमचन्द्र सूरि का मन्तव्य है कि सकाम निर्जरा यमियो-सयमियो के ही होती है और अकाम निर्जरा दूसरे प्राणियों के ।<sup>१</sup>

स्वामी कार्तिकेय का मत है—प्रथम निर्जरा चार गतियों के जीवों के होती है और दूसरी व्रतियों के ।<sup>२</sup> 'अविपाका मुनीन्द्राना सविपाकाखिलात्मनाम्' भी प्रस्तुत बात को प्रकट करता है । एक मत यह भी है कि सकाम निर्जरा सम्यग्दृष्टि के होती है, मिथ्यादृष्टि के नहीं ।

प० खूबचन्द्र सिद्धान्त शास्त्री का अभिमत है—यथाकाल निर्जरा सभी ससारी जीवों के और सदाकाल हुआ करती है क्योंकि बँधे हुए कर्म अपने समय पर फल देकर निर्जीर्ण होते ही रहते हैं । अतएव इसको निर्जरा तत्त्व में नहीं समझना चाहिये । दूसरी तरह की निर्जरा तप आदि के प्रयोग के द्वारा हुआ करती है । यह निर्जरा तत्त्व है और इसीलिए मोक्ष का कारण है । इस प्रकार दोनों के हेतु में और फल में अन्तर है ।<sup>३</sup>

साराश यह है कि आत्मशुद्धि की दृष्टि से जो तप आदि साधना की जाती है उससे सकाम निर्जरा होती है । जैसे घूप में कपड़ा फैलाकर डालने से शीघ्र सूख जाता है लेकिन उसी कपड़े में पानी अधिक हो और उसको अच्छी तरह से फैलाया न जाय तो सूखने में देर लगती है । इसी प्रकार कर्म निर्जरा के लिए जब विवेकपूर्वक तप आदि की साधना की जाती है तब वह सकाम निर्जरा है । बिना ज्ञान एवं सयम के जो तप आदि क्रियाएँ की जाती हैं उनसे होने वाली तथा कर्म का स्थितिपाक होने पर उनकी जो निर्जरा होती है वह अकाम निर्जरा है ।

बिना विवेक और सयम के जो तप किया जाता है वह बाल तप है । बाल तप से भी कर्म निर्जरा होती है । साथ ही उसमें पुण्य होने से सासारिक सुख, समृद्धि, इष्ट वस्तुओं एवं इन्द्रियों के सुख आदि की प्राप्ति भी हो सकती है पर अज्ञान तप से आत्मशुद्धि नहीं होती ।

साधक का एकमात्र लक्ष्य अनादिकाल से चले आ रहे कर्म-बन्धन से मुक्ति प्राप्त करना है और सासारिक सुखादि की यत्किञ्चित् प्राप्ति की अभिलाषा में न उलझकर सिद्धि के लिए प्रयास करना है । एतदर्थ ही कहा

१ ज्ञेया सकामा यमिनामकामान्यदेहिनाम् ।

—सप्ततत्त्वप्रकरण गा० १२८

२ चादुर्गदीण पदमा, वयजुत्ताण हवे विद्रिया ।—द्वादशानुप्रेक्षा, निर्जंग अनुप्रेक्षा १०४

३ साम्या तत्त्वार्थमूत्र पृ० ३७८

मुख्य रूप से तप के बारह भेद होने से निर्जरा के भी बारह प्रकार है। वे संक्षेप में इस प्रकार हैं—

### अनशन

अनशन को बाह्य तपो में प्रथम स्थान प्राप्त हुआ है। यह अन्य तपो से अधिक कठोर और दुर्घर्ष है। अनशन में भूख पर विजय प्राप्त करनी होती है और भूख विश्व में दुर्जेय है। भूख से अनेक अन्याय होते हैं। भूख को जीतना और मन का निग्रह करना अनशन तप है। अनशन से शारीरिक शुद्धि भी होती है। वह शरीर का सबसे बड़ा चिकित्सक है—‘लघन परमौषधम्’ कहा गया है।

उपवास से तन की ही नहीं मन की भी शुद्धि होती है। गीता में कहा है—आहार का त्याग करने से इन्द्रियो के विषय-विकार दूर हो जाते हैं और फिर मन भी पवित्र हो जाता है।<sup>१</sup> एतदर्थ ही एक वैदिक ऋषि ने कहा—अनशन से बढकर और कोई तप नहीं है। साधारण मानव के लिए यह तप बड़ा ही दुर्घर्ष—सहन करना और वहन करना कठिन है, कठिनतम है।<sup>२</sup> यह अग्निस्नान है। जो इसमें कूद पड़ेगा उसका समस्त मल दूर हो जायेगा, वह निखर उठेगा, चमक उठेगा।

गणधर गौतम ने प्रश्न किया—आहार त्याग करने से किस फल की प्राप्ति होती है? भगवान् महावीर ने कहा—आहार त्याग करने से जीवन की आशंसा—अर्थात् शरीर एवं प्राणों का मोह छूट जाता है।<sup>३</sup> तपस्वी को न शरीर का मोह रहता है और न प्राणों का।

एक चिन्तक ने कहा—उपवास में (१) ब्रह्मचर्य का पालन, (२) शास्त्र का पठन (३) और आत्म-स्वरूप का चिन्तन ये तीन कार्य करो पर (१) क्रोध, (२) अहंकार (३) विषय प्रमाद का सेवन, ये तीन कार्य न करो।

अनशन का सीधा अर्थ आहार-त्याग है। वह कम से कम एक दिन-रात्रि का भी हो सकता है और उत्कृष्ट छह महीने का व विशिष्ट अवस्था

१ विषया विनिवर्तन्ते निराहारम्य देहिन ।

—भगवद्गीता ७।५६

२ तपो नानशनात् पर ।

यद्धि पर तपस्तद् दुर्गमं तद् दुरायपम् ।

—मैत्रायणी आरण्यक ६।१।६०

३ उत्तराध्ययन २६।३५

उपकरण आदि की भी ऊनोदरी होती है। ऊनोदरी के द्रव्य और भाव ये दो भेद हैं। द्रव्य के अवान्तर अनेक भेद बताये हैं। भाव ऊनोदरी में क्रोध को कम करना, मान को कम करना, माया और लोभ को कम करना, शब्दों का प्रयोग कम करना, कलह कम करना आदि हैं। द्रव्य ऊनोदरी में साधक-जीवन को बाहर से हलका, स्वस्थ व प्रसन्न रखने का मार्ग बताया गया है और भाव ऊनोदरी में अन्तरंग प्रसन्नता, आन्तरिक लघुता और सद्गुणों के विकास का पथ प्रशस्त किया गया है।

### भिक्षाचरी

भिक्षाचरी विविध प्रकार के अभिग्रह करके आहार की गवेषणा करना है। आचार्य हरिभद्र ने भिक्षा के तीन प्रकार बताये हैं—दीनवृत्ति, पौरुषघ्नी और सर्वसम्पत्करी।<sup>१</sup> जो अनाथ, अपग, आपद्ग्रस्त, दरिद्र व्यक्ति माँग कर खाते हैं वह दीनवृत्ति भिक्षा है। श्रम करने में समर्थ होकर के भी, कमाने की शक्ति होने पर भी माँग कर खाना पौरुषघ्नी भिक्षा है। ऐसे भिक्षुक देश के लिए भारस्वरूप है। जो त्यागी, अहिंसक, सन्तोषी श्रमण अपने उदरनिर्वाह के लिए, शुद्ध और निर्दोष आहार ग्रहण करते हैं वह सर्वसम्पत्करी भिक्षावान् है। भिक्षा देने वाला और लेने वाला दोनों ही सद्गति में जाते हैं। सर्वसम्पत्करी भिक्षा ही वस्तुतः कल्याणकारिणी भिक्षा है। भिक्षाचरी के अनेक भेद-प्रभेदों का उल्लेख है।<sup>२</sup> भिक्षुक को अनेक दोषों को टालकर भिक्षा लेनी होती है।<sup>३</sup>

### रस-परित्याग

रस का अर्थ है—प्रीति बढ़ाने वाला—“रस प्रीतिविवर्धनम्” जिससे भोजन में, वस्तु में, प्रीति उत्पन्न होती हो उसे ‘रस’ कहते हैं। भोजन सम्बन्धी रस ६ माने गये हैं—(१) कटु-कड़वा, (२) मधुर-मीठा, (३) आम्ल-खट्टा, (४) तिक्त-तीखा, (५) काषाय-कसैला (६) लवण-नमकीन।

इन रसों के संयोग से भोजन मधुर व स्वादिष्ट बनता है और सरस होने से अधिक खाया भी जाता है। अतः कहा है—रस प्रायः दीप्ति-

१ अष्टक प्रकरण ५।१

२ (क) उत्तराध्ययन ३०।२५

(ख) स्थानाङ्ग ६

३ (क) उत्तराध्ययन २४।११-१२

(ख) पिण्डनिर्युक्ति ६२-६३

स्थानाङ्ग मे कायक्लेश के प्रकार बतलाते हुए कहा है—कायोत्सर्ग करना, उत्कटुक आसन से ध्यान करना, प्रतिमा धारण करना, वीरासन, करना, निषद्या-स्वाध्याय आदि के लिए पालथी मारकर बैठना, दण्डायत होकर खड़े रहना, लकड़ी की भाँति खड़े होकर ध्यान करना ।<sup>१</sup> उववाई सूत्र मे कायक्लेश के प्रकारान्तर से चौदह भेद भी बताये है ।<sup>२</sup>

### प्रतिसलीनता

परभाव मे लीन आत्मा को स्वभाव मे लीन बनाने की प्रक्रिया ही वस्तुतः प्रतिसलीनता है । इसलिए सलीनता को स्व-लीनता भी कह सकते है । इन्द्रियो को, कषायो को, मन-वचन आदि योगो को बाहर से हटाकर भीतर मे गुप्त करना—छुपाना सलीनता है ।

भगवती सूत्र मे प्रतिसलीनता के इन्द्रिय प्रतिसलीनता, कषाय प्रतिसलीनता, योग-प्रतिसलीनता और विविक्तशयासन सेवना आदि चार भेद किये है ।<sup>३</sup>

निर्जरा के अनशन, ऊनोदरी, भिक्षाचरी, रसपरित्याग, कायक्लेश, और प्रतिसलीनता, इन छह भेदो को बाह्य तप भी कहा गया है ।

### प्रायश्चित्त

प्रायश्चित्त मे दो शब्दो का योग है—प्राय-चित्त । आचार्य ने कहा—प्राय- का अर्थ है पाप और चित्त का अर्थ है उस पाप का विशोधन करना, अर्थात् पाप को शुद्ध करने की क्रिया का नाम प्रायश्चित्त है ।<sup>४</sup>

आचार्य अकलक<sup>५</sup> के अनुसार अपराध का नाम प्राय है और चित्त का अर्थ शोधन ! जिस क्रिया से अपराध की शुद्धि हो वह प्रायश्चित्त है ।

प्राकृत भाषा मे प्रायश्चित्त को 'पायच्छित्त' कहा है । आचार्य पाय-च्छित्त शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए कहते हैं—पाय अर्थात् पाप का जो छेदन करता है अर्थात् पाप को दूर कर देता है उसे पायच्छित्त कहते है ।<sup>६</sup>

१ स्थानाङ्ग ७, सूत्र ५५४

२ उववाई समवसरण अधिकार

३ भगवती २५।७

४ प्राय. पाप विनिर्दिष्ट चित्त तस्य विशोधनम् ।

—धर्मसंग्रह ३, अविकार

५ अपराधो वा प्राय चित्त शुद्धि । प्रायस्-चित्त—प्रायश्चित्त—अपराध विशुद्धि ।

—राजवातिक ६।२२।१

६ पाव छिदद् जम्हा पायच्छित्त ति मण्णइ तेण —पचागक सटीक विवरण १६।३

सवर एवं निर्जरा तत्त्व : एक भीमांसा

विनय और चापलूसी में दिन-रात का अन्तर है। विनय में सद्गुणों के प्रति सन्मान की वृत्ति और मन में सरलता होती है किन्तु चापलूसी में कपट की प्रधानता होती है।

### वैयावृत्य

वैयावृत्य का अर्थ है—घर्म-साधना में सहयोग करने वाली आहार आदि वस्तुओं से शुश्रूषा करना—वैयावृत्य है। वैयावृत्य से तीर्थंकर नाम गोत्र कर्म का उपार्जन होता है।<sup>१</sup> रोगी, नवदीक्षित, आचार्य आदि की सेवा करता हुआ साधक महानिर्जरा और महापर्यवसान—परममुक्तिपद को प्राप्त करता है।<sup>२</sup> सेवा मुक्तिदायिनी है।

स्थानाङ्ग में आठ जो शिक्षाएँ दी गई हैं उनमें दो शिक्षाएँ सेवा के सम्बन्ध में हैं<sup>३</sup>।

भगवती आदि में वैयावृत्य के दस प्रकार बताये हैं।<sup>४</sup>

एक कवि ने तो यहाँ तक कहा है कि सेवा घर्म परम गहन है, इसकी बारीकियों को योगी लोग भी नहीं समझ पाते।

### स्वाध्याय

सत्शास्त्रों को मर्यादापूर्वक पढ़ना, विधिसहित अध्ययन करना स्वाध्याय है।<sup>५</sup> दूसरा अर्थ है—अपना अपने ही भीतर अध्ययन—अर्थात् आत्मचिन्तन-मनन, स्वाध्याय है<sup>६</sup>।

अध्ययन से बुद्धि का विकास होता है। जैसे शरीर के लिए भोजन और व्यायाम आवश्यक है वैसे ही बुद्धि के विकास के लिए अध्ययन की अत्यधिक आवश्यकता है, उससे नया विचार, नया चिन्तन उद्बुद्ध होता है।

गलत तरीके से किया गया व्यायाम जैसे शरीर के लिए हानिप्रद है। अपथ्य भोजन शरीर में रोग पैदा करता है। वैसे ही सेक्स प्रधान

१ उत्तराध्याय २६।३

२ स्थानाङ्ग ५।१

३ स्थानाङ्ग ८।

४ (क) भगवती ३५।७

(ख) स्थानाङ्ग १०

५ सुष्ठु आ—मर्यादाया अधीयते इति स्वाध्याय

६ स्वस्य स्वस्मिन् अध्याय-अध्ययन-स्वाध्याय।

—स्थानाङ्ग अमरदेव वृत्ति ५।१।१६

भद्रबाहु ने भी यही बात कही है—कि चित्त को किसी भी विषय पर स्थिर करना, एकाग्र करना ध्यान है ।<sup>१</sup>

ध्यान प्रशस्त और अप्रशस्त दोनों प्रकार का होता है । आर्त्तध्यान, रौद्रध्यान ये दो ध्यान अप्रशस्त है । धर्मध्यान और शुक्लध्यान प्रशस्त ध्यान हैं । अप्रशस्त ध्यान का निषेध किया गया है । आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने तो ध्यान की परिभाषा करते हुए कहा—‘शुभैक प्रत्ययो ध्यानम्’<sup>२</sup> शुभ और पवित्र आलम्बन पर एकाग्र होना ध्यान है । कहा गया है कि समाधि एव शान्ति की कामना रखने वाला आर्त्त एव रौद्रध्यान का त्याग करके धर्म और शुक्ल ध्यान का चिन्तन करे ।<sup>३</sup>

पवित्र विचारो मे मन को स्थिर करना धर्म ध्यान है । दूसरे शब्दो मे कहा जाय तो आत्मा का, आत्मा के द्वारा आत्मा के विषय मे सोचना, चिन्तन करना ध्यान है ।<sup>४</sup> इस प्रकार ध्यान से आत्मा पर-वस्तु से हटकर स्वलीन हो जाता है । अपने सम्बन्ध मे चिन्तन करते-करते आत्म-स्वरूप का दर्शन कर लेता है । ध्यान रूपी अग्नि से कर्म रूपी काष्ठ जलकर भस्म हो जाता है और आत्मा शुद्ध-बुद्ध-सिद्ध-निरजन स्वरूप प्राप्त कर लेता है ।

### व्युत्सर्ग

व्युत्सर्ग मे दो शब्द है—‘वि और उत्सर्ग’ । वि का अर्थ है विशिष्ट और उत्सर्ग का अर्थ त्याग है । विशिष्ट त्याग—त्याग करने की विशिष्ट विधि—व्युत्सर्ग है ।

आचार्य अकलक ने व्युत्सर्ग की परिभाषा की है—नि सगता—अना सक्ति, निर्मयता और जीवन की लालसा का त्याग । व्युत्सर्ग इसी आधार पर टिका हुआ है । धर्म के लिए, आत्म-साधना के लिए अपने-आपको उत्सर्ग करने की विधि ही व्युत्सर्ग है ।<sup>५</sup>

१ चित्तस्तेगगया हवइ ज्ञाण ।

—आवश्यक निर्युक्ति १४५६

२ द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका १८।११

३ अट्ट रुहाणि वज्जित्ता ज्ञाएज्जा सुसमाहिए ।

धम्म सुक्काइ ज्ञाणाइ ज्ञाण त तु बुहावए ॥

४ तत्त्वानुशासन ७४

५ नि सग-निर्मयत्व जीविताशा व्युदासाद्यर्थो व्युत्सर्ग ।

—तत्त्वार्थराजवातिक ६।२६।१०

## □ बन्ध और मोक्ष तत्त्व एक

- बन्धतत्त्व
- बन्ध के प्रकार
- मोक्ष
- बौद्ध दृष्टि में
- ज्ञानादि गुणों का उद्भेद नहीं
- निर्वाण
- मोक्ष का मूल

## बन्ध और मोक्ष तत्त्व : एक विश्लेषण

### बन्ध तत्त्व

दो पदार्थों के विशिष्ट सम्बन्ध को बन्ध कहते हैं। बन्ध के दो प्रकार हैं—द्रव्य-बन्ध और भाव बन्ध। कर्म पुद्गलो का आत्म-प्रदेशो से सम्बन्ध होता द्रव्य बन्ध है। जिन राग-द्वेष और मोह आदि विकारी भावों में कर्म का बन्धन होता है वे भाव भावबन्ध हैं। द्रव्य बन्ध में आत्मा और पुद्गल का सम्बन्ध होता है। यह सत्य-तथ्य है कि दो द्रव्यों का संयोग हो सकता है, एकत्व नहीं। दो मिलकर एक दिखलाई दे किन्तु एक की सत्ता मिटकर एक शेष नहीं रहता। पुद्गलाणुओं का परस्पर बन्ध होता है तो वे एक विशेष प्रकार के संयोग को प्राप्त करते हैं। स्निग्धता और रुक्षता के कारण उनमें एक रासायनिक मिश्रण होता है जिससे उस स्कन्ध के अन्तर्गत सभी परमाणुओं की पर्याय परिवर्तित होती है और वे ऐसी स्थिति में आ जाते हैं कि अमुक समय तक उन सब की एक जैसी पर्याय हो जाती है। स्कन्ध अपने आप में कोई स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है किन्तु वह परमाणुओं की अवस्था विशेष है। पुद्गलों के बन्ध में एक रासायनिकता है कि उस अवस्था में उनका स्वतन्त्र विलक्षण परिणमन न होकर प्रायः एक सदृश परिणमन होता है। किन्तु आत्मा और कर्म पुद्गलो का ऐसा रासायनिक मिश्रण कदापि नहीं हो सकता। यह सत्य है कि कर्म स्कन्ध से आत्मा के परिणमन में विलक्षणता आती है और आत्मा के निमित्त से कर्म स्कन्ध की परिणति विलक्षण होती है। किन्तु इतने से इन दोनों के सम्बन्ध को रासायनिक मिश्रण की सज्ञा नहीं दे सकने। चूँकि जीव और कर्म के बन्ध में दोनों की एक सदृश पर्याय नहीं होती। जीव की पर्याय चेतन रूप है और पुद्गल अचेतन रूप है। जीव का परिणमन चैतन्य के विकास के रूप में होता है और पुद्गल का रूप, रस, गंध, और स्पर्शादि के रूप में।

### बन्ध के प्रकार

बन्ध चार प्रकार का है—प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभाग-

बन्ध और प्रदेशबन्ध । तत्त्वार्थ सूत्र में अनुभाग के स्थान पर अनुभाव शब्द का प्रयोग हुआ है ।

प्रकृति कर्म का स्वभाव है, स्थिति कर्म की आत्मा के साथ रहने की काल मर्यादा है, अनुभाग कर्म का शुभाशुभ रस और प्रदेश कर्म के दलिको का समूह । इनके सम्बन्ध में अधिक विस्तार से कर्मवाद में लिखा गया है ।

कर्म साहित्य में प्रस्तुत विषय को मोदक के दृष्टान्त से स्पष्ट किया गया है । जैसे किसी लड्डू का स्वभाव वायु को दूर करने का होता है, किसी का कफ को दूर करने का होता है और किसी का पित्त को दूर करने का होता है । वैसे ही किसी कर्म का स्वभाव आत्मा के ज्ञानगुण पर आवरण डालने का होता है । किसी का स्वभाव आत्मा के दर्शन गुण पर आवरण डालने का होता है । किसी का स्वभाव साता और असाता उत्पन्न करने का होता है, तो किसी का स्वभाव मोह उत्पन्न करने का होता है ।

कोई मोदक दस दिन तक ठीक रहता है, उसके पश्चात् उसके गुण नष्ट हो जाते हैं । कोई मोदक बीस और पच्चीस दिन भी रह सकता है । इसी प्रकार कोई कर्म आत्मा के साथ अमुक-समय तक रहता है, कोई अमुक समय तक । इस प्रकार प्रत्येक कर्म की काल मर्यादा भी अलग-अलग है ।

कोई मोदक अत्यन्त मधुर होता है, कोई उससे कम मधुर होता है, कोई तिक्त होता है और कोई कटुक होता है । इसी प्रकार कर्म का विपाक भी तीव्र, तीव्रतम, मन्द, मन्दतम भी होता है ।

कोई मोदक आधा पाव का, कोई पाव सेर का, और कोई एक किलो का होता है । इसी प्रकार कर्म दलिको का समूह भी है—उसकी भी मात्रा कम और अधिक होती है ।

प्रकृति और प्रदेश बन्ध का कारण योग है, स्थिति और रस का कारण कपाय है । कपायो की तीव्रता और मन्दता के कारण कर्म पुद्गल में स्थिति और फल देने की शक्ति पड़ती है । यह स्थिति बन्ध और अनुभाग बन्ध कहलाता है । ये दोनों बन्ध कपाय से होते हैं । उपशान्त कपाय, क्षीण कपाय और केवली भगवान को कपायोदय नहीं होता अतः उनके योग के द्वारा जो कर्म पुद्गल आते हैं वे द्वितीय समय में नष्ट जाते हैं, उनका स्थिति बन्ध और अनुभाग बन्ध नहीं होता ।

होने वाला स्वरूप लाभ [ही मोक्ष है]।<sup>१</sup> आत्मा का अभाव या चैतन्य का उच्छेद कदापि मोक्ष नहीं हो सकता। रोग की निवृत्ति का अर्थ आरोग्य-लाभ है न कि रोगी की निवृत्ति या समाप्ति है।

**ज्ञानादि गुणों का सर्वथा उच्छेद नहीं**

वैशेषिकदर्शन बुद्धि, गुण, दुःख, उच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, और सस्कार उन नव विशेष गुणों के उच्छेद को मोक्ष मानता है। उसका यह मन्तव्य है कि इन विशेष गुणों की उत्पत्ति आत्मा और मन के संयोग से होती है। मन के संयोग के नष्ट हो जाने में वे गुण मोक्ष अवस्था में समुत्पन्न नहीं होते जिससे वह निर्गुण हो जाता है। उच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार और सासारिक सुख-दुःख से सभी कर्मजन्य अवस्थाएँ हैं। अतः मोक्ष में इनकी सत्ता नहीं रहती किन्तु बुद्धि—ज्ञान, जो आत्मा का निजगुण है उसका सम्पूर्ण रूप से उच्छेद किस प्रकार माना जा सकता है। जो ससार अवस्था में मन और इन्द्रिय के संयोग से स्वल्प ज्ञान होता था वह मोक्ष में नहीं होता किन्तु जो स्वरूप भूत चैतन्य है, इन्द्रिय और मन से परे है उसका उच्छेद किसी भी प्रकार नहीं हो सकता। वैशेषिकदर्शन निर्वाण अवस्था में आत्मा की स्वरूपस्थिति मानता है और वह स्वरूप उसका इन्द्रियातीत चैतन्य है। ससार अवस्था में वही चैतन्य इन्द्रिय, मन और पदार्थ आदि के निमित्त से विविध विषय वाली बुद्धि के रूप में परिणति करता है पर जब उन उपाधियों से मुक्त हो जाता है तो स्व-स्वरूप में लीन होना स्वामाविक है। जैनदर्शन भी कर्म के क्षयोपशम से समुत्पन्न क्षायोपशमिक ज्ञान और कर्मजन्य सुख-दुःखादि का विनाश मोक्ष अवस्था में मानता है किन्तु ज्ञानादि गुण का नहीं।<sup>२</sup>

**निर्वाण**

जैन-परम्परा में मोक्ष शब्द का अधिक प्रयोग हुआ है। उसका सीधा और सरल अर्थ मुक्त होना है। अनादि काल से जिन कर्मों से आत्मा आवद्ध है उस बन्धन से मुक्त होना मोक्ष है। बन्धन के कट जाने पर आत्मा पूर्ण शुद्ध, निर्मल और स्वतन्त्र हो जाता है। बौद्ध परम्परा में निर्वाण शब्द व्यवहृत

१ आत्मलाभ विदुर्मोक्ष जीवस्यान्तर्मलक्षयात् ।

नामावो नाप्यचैतन्य न चैतन्यमनर्थकम् ॥

२ जैनदर्शन—डा० महेन्द्रकुमार जैन, पृ० २३३ ।

—सिद्धिविनिश्चय पृ० ३८४

हुआ है। निर्वाण का अर्थ दीपक की भाँति बुझ जाना है। निर्वाण शब्द का प्रयोग होने से बौद्धदर्शन में मोक्ष का स्वरूप स्पष्ट नहीं हो सका। उन्होंने क्लेशों के बुझने के स्थान पर आत्मा का बुझना मान लिया। कर्मों के नाश करने का तात्पर्य यह है कि कर्म पुद्गल आत्मा से भिन्न हो जाते हैं, उनका विनाश नहीं होता। किसी भी सत् का कमी भी विनाश नहीं होता। जैसे आत्मा कर्म-बन्धन से छूटकर शुद्ध हो जाता है वैसे ही कर्म पुद्गल भी अपनी कर्मत्व पर्याय से मुक्त हो जाते हैं। सिद्धालय में भी सिद्ध आत्माओं के साथ पुद्गलों का सम्बन्ध होता है किन्तु उन पुद्गलों का बन्ध नहीं होता। मोक्ष में दोनों द्रव्य अपने-अपने निज स्वरूप में बने रहते हैं।

### मोक्ष का सुख

मोक्ष के सुख का वर्णन करते हुए उमास्वाति ने लिखा है—मुक्तात्माओं के सुख विषयों से अतीत, अव्यय और अव्याबाध है। ससार के सुख विषयों की पूर्ति, वेदना के अभाव, पुण्य कर्मों के इष्ट फलरूप है, जब कि मोक्ष के सुख कर्मक्लेश के क्षय से उत्पन्न परमसुख रूप है। सारे लोक में ऐसा कोई पदार्थ नहीं जिसकी उपमा सिद्धों के सुख के साथ दी जा सके। वह प्रमाण, अनुमान और उपमान के विषय नहीं है, इसलिए निरुपम है। वह अहन्त भगवान के ही प्रत्यक्ष है और स्वानुभवगम्य है। अन्य विद्वान उन्हीं के कहे अनुसार उसका ग्रहण करते हैं और उसके अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। मोक्ष-सुख छद्मस्थों की परीक्षा का विषय नहीं है।

औपपातिक सूत्र में वर्णन है—सिद्ध शरीर रहित होते हैं। वे चैतन्यघन और केवलज्ञान, केवलदर्शन से सयुक्त होते हैं। साकार और अनाकार उपयोग उनके लक्षण हैं। सिद्ध केवलज्ञान से सयुक्त होने पर सर्वभाव गुण-पर्याय को जानते हैं और अपनी अनन्त केवलदृष्टि से सर्वभाव देखते हैं। न मनुष्य को ऐसा सुख होता है और न सब देवों को जैसा कि अव्याबाध गुण को प्राप्त सिद्धों को होता है। जैसे कोई म्लेच्छ नगर की अनेक विध विशेषताओं को देखने पर भी उपमा न मिलने से उसका वर्णन नहीं कर सकता। इसी तरह सिद्धों का सुख अनुपम होता है। उसकी तुलना नहीं हो सकती। जैसे कोई मनुष्य सर्वप्रकार के, पाँचों इन्द्रियों को सुख उत्पन्न करने वाला भोजन कर, क्षुधा और प्यास से रहित हो अमृत पीकर तृप्त होता है वैसे ही अतुल निर्वाण प्राप्त सिद्ध सदाकाल तृप्त होते हैं। वे शाश्वत सुखी

को प्राप्त कर अव्यावाध सुख के धनी होते हैं। सम्पूर्ण कार्य सिद्ध करने के कारण वे सिद्ध हैं। सर्वतत्त्व के पारगामी होने से बुद्ध हैं। ससार समुद्र को पार करने के कारण पारगत हैं। हमेशा सिद्ध रहेंगे अतः परम्परागत हैं। जन्म-जरा-मरण के बन्धन से मुक्त हैं। वे अव्यावाध सुख का अनुभव करते हैं।

उत्तराध्ययन सूत्र में भी कहा है कि लोक के अग्रभाग पर पहुँचकर जीव परम सुखी होता है।

मोक्ष आत्म-विकास की चरम एवं पूर्ण अवस्था है। पूर्णता में किसी प्रकार का भेद नहीं होता, अतः मुक्तात्माओं में भी कोई भेद नहीं है। प्रत्येक आत्मा अनन्तज्ञान, दर्शन और अनन्तगुणों से परिपूर्ण है। सिद्धों में जो पन्द्रह भेदों की कल्पना की गई है वह केवल लोक-व्यवहार की दृष्टि से है, किन्तु मुक्त जीवों में किसी प्रकार का भेद नहीं है।

# तृतीय खण्ड

[प्रमाण चर्चा]

- धर्मदर्शन का आधार स्यादुवाद
- सप्तमंगी स्वरूप और दर्शन
- निक्षेपवाद . एक विश्लेषण
- नयवाद एक अध्ययन
- ज्ञानवाद एक परिशीलन
- प्रमाण एक अध्ययन

## □ जैनदर्शन का आधार : स्याद्ववाद

- स्याद्ववाद क्या है
- समन्वय का श्रेष्ठ मार्ग
- अन्य दर्शनों पर अनेकान्त की छाप
- नित्यानित्यता
- आत्मा का शरीर से भेदाभेद
- सत्ता और असत्ता
- सप्तभगी
- भ्रम निवारण
- स्याद्ववाद सशयवाद नहीं
- विरोध का निराकरण
- नयवाद

## जैनदर्शन का आधार : स्याद्वाद

### स्याद्वाद क्या है ?

दार्शनिक जगत को जैनदर्शन ने जो मौलिक एवं असाधारण देन दी है उसमें अनेकान्तवाद का सिद्धान्त सर्वोपरि है। अनेकान्तवाद जैन-परम्परा की एक विलक्षण सूझ है, जो वास्तविक सत्य का साक्षात्कार करने में सहायक है। अनेकान्त का प्रतिपादक सिद्धान्त स्याद्वाद कहलाता है।

‘स्याद्वाद’ पद में दो शब्द हैं—स्यात् और वाद। स्यात् शब्द तिङन्त पद जैसा प्रतीत होता है किन्तु वास्तव में यह एक अव्यय है जो ‘कथञ्चित्, किसी अपेक्षा से, अमुक दृष्टि से इस अर्थ का द्योतक है।’<sup>१</sup> ‘वाद’ शब्द का अर्थ सिद्धान्त, मत, या प्रतिपादन करना होता है।

इस प्रकार स्याद्वाद पद का अर्थ हुआ सापेक्ष-सिद्धान्त, अपेक्षावाद कथञ्चित्वाद या वह सिद्धान्त, जो विविध दृष्टिबिन्दुओं से वस्तुतत्त्व का निरीक्षण-परीक्षण करता है।

जैनाचार्यों ने स्याद्वाद को ही अपने चिन्तन का आधार बनाया है। चिन्तन की यह पद्धति हमें एकांगी विचार और निश्चय से बचाकर सर्वाङ्गीण विचार के लिए प्रेरित करती है और इसका परिणाम यह होता है कि हम सत्य के प्रत्येक पहलू से परिचित हो जाते हैं। वस्तुतः समग्र सत्य को समझने के लिए स्याद्वाद दृष्टि ही एकमात्र साधन है। स्याद्वाद पद्धति को अपनाये बिना विराट् सत्य का साक्षात्कार होना सम्भव नहीं। जो विचारक वस्तु के अनेक घर्मों को अपनी दृष्टि से ओझल करके किसी एक ही घर्म को पकड़कर अटक जाता है वह सत्य को नहीं पा सकता।<sup>२</sup> इसीलिए

१ (क) स्यादिति शब्दो अनेकान्तद्योती प्रतिपत्तव्यो, न पुनर्विधि विचार प्रश्नादिद्योती तथा विवक्षापायात् ।  
—अष्टसहस्री पृ० २६६

(ख) सर्वथात्वनिषेधकोऽनेकान्तताद्योतक कथञ्चिदर्थे स्याच्छब्दो निपात ।

—पञ्चास्तिकाय टीका श्री अमृतचन्द

२ एयन्ते निरवेक्खे नो सिज्झाद् विविहयावणं दम्ब ।

आचार्य समन्तभद्र ने कहा है—‘स्यात्’ शब्द सत्य का प्रतीक है।<sup>१</sup> और इसी कारण जैनाचार्यों का यह कथन है कि जहाँ कहीं स्यात् शब्द का प्रयोग न दृष्टिगोचर हो वहाँ भी उसे अनुस्यूत ही समझ लेना चाहिये।<sup>२</sup>

स्याद्वाद-दृष्टि विविध अपेक्षाओं से एक ही वस्तु में नित्यता-अनित्यता, सहशता-विसहशता, वाच्यता-अवाच्यता, सत्ता-असत्ता आदि परस्पर विरुद्ध-से प्रतीत होने वाले धर्मों का अविरोध प्रतिपादन करके उनका सुन्दर एवं बुद्धिसंगत समन्वय प्रस्तुत करती है।<sup>३</sup>

साधारणतया स्याद्वाद को ही अनेकान्तवाद कह दिया जाता है, किन्तु सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर प्रतीत होता है कि दोनों में प्रतिपाद्य-प्रतिपादक सम्बन्ध है। अनेकान्तात्मक वस्तु को भाषा द्वारा प्रतिपादित करने वाला सिद्धान्त स्याद्वाद कहलाता है।<sup>४</sup> इस प्रकार स्याद्वाद श्रुत है और अनेकान्त वस्तुगत तत्त्व है।

आचार्य समन्तभद्र ने स्पष्ट किया है—स्याद्वाद और केवलज्ञान दोनों ही वस्तुतत्त्व के प्रकाशक हैं। भेद इतना ही है कि केवलज्ञान वस्तु का साक्षात् ज्ञान कराता है जब कि स्याद्वाद श्रुत होने से असाक्षात् ज्ञान कराता है।<sup>५</sup>

### समन्वय का श्रेष्ठ मार्ग

जगत् की विभिन्न दार्शनिक परम्पराओं में जो परस्पर विरुद्ध विचार प्रस्तुत किये गये हैं, उनका अध्ययन करने पर जिज्ञासु को घोर निराशा होना स्वाभाविक है। उन विचारों में एक पूर्व की ओर जाता है तो दूसरा पश्चिम की ओर। ऐसी स्थिति में जिज्ञासु अपनी आस्था स्थिर करे तो किस पर? किसे वास्तविक और किसे अवास्तविक स्वीकार करे? आखिर ये दार्शनिक किसी भी विषय में एकमत नहीं होते। आत्मा जैसे मूलतत्त्व के सम्बन्ध में भी इनके दृष्टिकोणों में आकाश-पाताल का अन्तर है। चार्वाकदर्शन आत्म-

१ स्याकार सत्यलाञ्छन ।

२ सोऽप्रयुक्तोऽपि सर्वत्र स्यात्कारोऽर्थप्रतीयते । —लघीयस्त्रय, श्लो० २२

३ स्यान्नाशि नित्य सहश विरूप, वाच्य न वाच्य सदसत्तदेव ।

—अन्ययोगव्यवच्छेद द्वात्रिंशिका, श्लोक २५, आचार्य हेमचन्द्र

४ अनेकान्तात्मकार्यकथन स्याद्वाद । —लघीयस्त्रय, श्लो० ६२, अकलक

५ स्याद्वादकेवलज्ञाने वस्तुतत्त्वप्रकाशने ।

भेद साक्षादसाक्षाच्च ह्यवस्थान्यन्तम भवेत् ॥

—आप्तमीमासा, १०५

तत्त्व की सत्ता को ही अस्वीकार करता है। जो दर्शन उसे स्वीकार करते हैं उनमें भी एकमत नहीं। सांख्यदर्शन आत्मा को कूटस्थनित्य एव अविकारी कहता है।<sup>१</sup> उसके मन्तव्य के अनुसार आत्मा अकर्ता है, निर्गुण है। नैयायिक-वैशेषिकों ने परिवर्तन तो माना, पर उसे गुणों तक ही सीमित रक्खा। मीमांसक अवस्थाओं में परिवर्तन मानकर भी द्रव्य को नित्य मानते हैं। बुद्ध के समक्ष जब आत्मा विषयक प्रश्न उपस्थित किया गया तो उन्होंने उसे अव्याकृत प्रश्न कह कर मौन धारण कर लिया।<sup>२</sup>

इसी प्रकार जब आत्मा के परिमाण के विषय में विचार किया गया तो किसी ने उसे आकाश की भाँति सर्वव्यापी माना, किसी ने अणु परिमाण, किसी ने अगुष्ठ परिमाण तो किसी ने श्यामाक के बराबर कहा।

एक कहता है कि—चेतना भूतों से उत्पन्न या व्यक्त होती है। दूसरे का कथन है कि चेतना आत्मा का धर्म नहीं, जड़ प्रकृति से प्रादुर्भूत तत्त्व है। तीसरा दर्शन विधान करता है कि चेतना आत्मा का गुण तो नहीं है, किन्तु समवाय सम्बन्ध से आत्मा में रहती है।

इस प्रकार जब आत्मा जैसे तत्त्व के विषय में भी ये विचारक किसी एक तथ्य पर नहीं टिक पाते तो अन्य पदार्थों के विषय में क्या कहा जाय।

दर्शनो और दार्शनिकों की बात जाने दीजिये और अपनी ही विचार-धाराओं को जरा गहराई से देखिये। जब हमारा दृष्टिकोण अभेद प्रधान होता है तो प्रत्येक प्राणी में चेतना की दृष्टि से समानता प्रतीत होती है, और चेतना से आगे बढ़कर जब सत्ता को आधार बताते हैं, तो चेतन और और अचेतन सभी विद्यमान पदार्थ सत्स्वरूप में एकाकार भासित होने लगते हैं। इसके विपरीत, जब हमारे दृष्टिकोण में भेद की प्रधानता होती है तो अधिक से अधिक सदृश प्रतीत हो रहे दो पदार्थों में भी भिन्नता प्रतीत हुए बिना नहीं रहती। इस प्रकार हम स्वयं अपने ही विरोधी विचारों में खो जाते हैं और सोचने लगते हैं—सत्य अज्ञेय है, उसका पता लगाना असम्भव है। इस निराशापूर्ण भावना ने ही अज्ञेयवादी दर्शन को जन्म दिया है।

अनेकान्तवाद का आलोक हमें निराशा के इस अन्धकार से बचाता है। वह हमें ऐसी विचारधारा की ओर ले जाता है, जहाँ सभी प्रकार के विरोधों

१ अग्रच्युतानुत्पन्नस्थिररूप नित्यम्।

२ मज्झिमनिकाय, चूल मालुक्य सुत्त ६३।

का उपशमन हो जाता है। अनेकान्तवाद समस्त दार्शनिक समस्याओं, उल्लङ्घनों और भ्रमणाओं के निवारण का समाधान प्रस्तुत करता है। अपेक्षा विशेष से पिता को पुत्र, पुत्र को भी पिता, छोटे को भी बड़ा, बड़े को भी छोटा यदि कहा जा सकता है तो अनेकान्तवाद का आश्रय लेकर ही। अनेकान्तवाद वह न्यायाधीश है जो परस्पर-विरोधी दावेदारों का फैसला बड़े ही सुन्दर ढंग से करता है और जिससे वादी और प्रतिवादी दोनों को ही न्याय मिलता है। पूर्वकालीन महान् दार्शनिक समन्तभद्र, सिद्धसेन, अकलक, हरिभद्र आदि ने अनेकान्तदृष्टि का अवलम्बन करके ही सत्त्व-असत्त्व, नित्यत्व-अनित्यत्व, भेद-अभेद, द्वैत-अद्वैत, भाग्य-पुरुषार्थ आदि विरोधी वादों का तर्कसंगत समन्वय किया और विचार की एक शुद्ध, व्यापक, बुद्धिसंगत और निष्पक्ष दृष्टि प्रदान की। इस दृष्टि से देखने पर खडित एव एकागी वस्तु के स्थान पर हमें सर्वाङ्गीण परिपूर्ण वस्तु दृष्टिगोचर होने लगती है। अनेकान्तदृष्टि विरोध का शमन करने वाली है, इसी कारण वह पूर्ण सत्य की ओर ले जाती है।

अनेकान्तवाद की इस विशिष्टता को हृदयगम करके ही जैन-दार्शनिकों ने उसे अपने विचार का मूलाधार बनाया है। वस्तुतः वह समस्त दार्शनिकों का जीवन है, प्राण है। जैनाचार्यों ने अपनी समन्वयात्मक उदार भावना का परिचय देते हुए कहा है—एकान्त वस्तुगत धर्म नहीं, किन्तु बुद्धिगत कल्पना है। जब बुद्धि शुद्ध होती है तो एकान्त का नामनिशान नहीं रहता। दार्शनिकों की भी समस्त दृष्टियाँ अनेकान्त दृष्टि में उसी प्रकार विलीन हो जाती हैं जैसे विभिन्न दिशाओं से आने वाली सरिताएँ सागर में एकाकार हो जाती हैं।<sup>१</sup>

प्रसिद्ध विद्वान् उपाध्याय यशोविजयजी के शब्दों में कहा जा सकता है—‘सच्चा अनेकान्तवादी किसी भी दर्शन से द्वेष नहीं कर सकता। वह एकनयात्मक दर्शनों को इस प्रकार वात्सल्य की दृष्टि से देखता है जैसे कोई पिता अपने पुत्रों को देखता है। अनेकान्तवादी न किसी को न्यून और न किसी को अधिक समझता है—उसका सबके प्रति समभाव होता है। वास्तव में सच्चा शास्त्रज्ञ कहलाने का अधिकारी वही है जो अनेकान्तवाद का अव-

१ उदघाटित सर्वसिन्धव, समुदीर्णस्त्वयि नाथ । दृष्टय ।

न च तासु भवान् प्रदृश्यते, अविभक्तासु सरित्स्विबोदधि ॥

—सिद्धसेन

लम्बन लेकर समस्त दर्शनों पर समभाव रखता हो । मध्यस्थभाव रहने पर शास्त्र के एक पद का ज्ञान भी सफल है, अन्यथा कोटि-कोटि शास्त्रों को पढ़ लेने पर भी कोई लाभ नहीं होता ।<sup>१</sup>

हरिभद्र सूरि ने लिखा है—“आग्रहशील व्यक्ति युक्तियों को उसी जगह खींचतान करके ले जाना चाहता है जहाँ पहले से उसकी बुद्धि जमी हुई है, मगर पक्षपात से रहित मध्यस्थ पुरुष अपनी बुद्धि का निवेश वही करता है जहाँ युक्तियाँ उसे ले जाती हैं ।”<sup>२</sup> अनेकान्त दर्शन यही सिखाता है कि युक्ति-सिद्ध वस्तुस्वरूप को ही शुद्ध बुद्धि से स्वीकार करना चाहिए । बुद्धि का यही वास्तविक फल है । जो एकान्त के प्रति आग्रहशील है और दूसरे सत्याश को स्वीकार करने के लिए तत्पर नहीं है, वह तत्त्व रूपी नवनीत नहीं पा सकता ।

“गोपी नवनीत तभी पाती है जब वह मथानी की रस्सी के एक छोर को खींचती और दूसरे छोर को ढीला छोड़ती है । अगर वह एक ही छोर को खींचे और दूसरे को ढीला न छोड़े तो नवनीत नहीं निकल सकता । इसी प्रकार जब एक दृष्टिकोण को गौण करके दूसरे दृष्टिकोण को प्रधान रूप से विकसित किया जाता है, तभी सत्य का अमृत हाथ लगता है ।”<sup>३</sup> अतएव

१ यस्य सर्वत्र समता नयेषु तनयेष्विव ।  
तस्याज्जेकान्तवादस्य क्व न्यूनाधिकसेषुषी ॥  
तेन स्याद्वादमालम्ब्य सर्वदर्शनतुल्यताम् ।  
मोक्षोदेशा विशेषेण, य पश्यति स शास्त्रवित् ॥  
माध्यस्थ्यमेव शास्त्रार्थो येन तच्चारु सिद्ध्यति ।  
स एव धर्मवाद स्यादन्वद् बालिशवत्पानम् ॥  
माध्यस्थ्यसहितं ह्येकपदज्ञानमपि प्रमा ।  
शास्त्रकोटिवृथैवान्या तथा चोक्तं महात्मना ॥

—ज्ञानसार उपाध्याय यशोविजय

२ आग्रही बत निनीषत युक्ति,  
यत्र तत्र मतिरस्य निविष्टा ।  
पक्षपातरहितस्य तु युक्ति,  
यत्र तत्र मतिरेति निवेशम् ॥

३ एकेनाकर्षन्ती श्लथयन्ती वस्तुतत्त्वमितरेण ।  
अन्तेन जयति जैनी नीतिर्मन्याननेत्रमिव गोपी ॥

एकान्त के गन्दले पोखर से दूर रहकर अनेकान्त के शीतल स्वच्छ सरोवर में अवगाहन करना ही उचित है ।

स्याद्वाद का उदार दृष्टिकोण अपनाने से समस्त दर्शनो का सहज ही समन्वय साधा जा सकता है ।

### अन्य दर्शनो पर अनेकान्त की छाप

अनेकान्तवाद सत्य का पर्यायवाची दर्शन है । यद्यपि कतिपय भारतीय दार्शनिको ने अपनी एकान्त विचारधारा का समर्थन करते हुए अनेकान्तवाद का विरोध भी किया है, मगर यह निस्सन्देह कहा जा सकता है कि सभी भारतीय दर्शनो पर उसकी छाप न्यूनाधिक रूप में अंकित हुई है । असल में यह इतना तर्कयुक्त और बुद्धिसंगत सिद्धान्त है कि इसकी सर्वथा अपेक्षा की ही नहीं जा सकती ।

ईशावास्योपनिषद् में आत्मा के सम्बन्ध में कहा गया है—‘तदेजति, तन्नैजति, तद्दूरे, तदन्तिके, तदन्तरस्यसर्वस्य, तद् सर्वस्यास्य बाह्यत ।’ अर्थात् आत्मा चलती भी है और नहीं भी चलती है, दूर भी है, समीप भी है, वह सब के अन्तर्गत भी है, बाहर भी है ।

क्या ये उद्गार स्याद्वाद से प्रभावित नहीं हैं ? भले ही शंकराचार्य और रामानुजाचार्य एक वस्तु में अनेक धर्मों का अस्तित्व असम्भव कहकर स्याद्वाद का विरोध करते हैं, मगर जब वे अपने मन्तव्य का निरूपण करते चलते हैं तब स्याद्वाद के असर में वे भी नहीं बच पाते । उन्हें भी अनन्यगत्या स्याद्वाद का आधार लेना पड़ता है । ब्रह्म के पर और साथ ही अपर रूप की कल्पना में अनेकान्त का प्रभाव स्पष्ट है । उन्होंने सत्य की परमार्थसत्य, व्यवहारसत्य और प्रतिभाससत्य के रूप में जो व्याख्या प्रस्तुत की है, उससे अनेकान्त की पुष्टि ही होती है । वे कहते हैं—‘दृष्ट किमपि लोकेऽस्मिन् न निर्दोष न निर्गुणम् ।’ अर्थात् इस लोक में दिखाई देने वाली कोई भी वस्तु न निर्दोष है और न निर्गुण है । आशय यह हुआ कि प्रत्येक वस्तु में किसी अपेक्षा से दोष हैं तो किसी अपेक्षा से गुण भी हैं । यह अपेक्षावाद, अनेकान्तवाद का रूप नहीं तो क्या है ?

स्वामी दयानन्द सरस्वती से पूछा गया—‘आप विद्वान् हैं या अविद्वान् ?’ स्वामी जी ने कहा—‘दार्शनिक क्षेत्र में विद्वान् और व्यापारिक क्षेत्र में अविद्वान् ।’ यह अनेकान्तवाद नहीं तो क्या है ?

बुद्ध का विभज्यवाद एक प्रकार का अनेकान्तवाद है। उनका मध्यम मार्ग भी अनेकान्त से प्रतिफलित होने वाला वाद ही है।

साख्य एक ही प्रकृति को सतो गुण, रजोगुण और तमोगुणमयी मानकर अनेकान्त को ही अगीकार करते हैं।

पाश्चात्य दार्शनिक प्लेटो आदि ने समस्त विश्ववर्ती पदार्थों को सत् और असत् इन दो में समाविष्ट करके समन्वय की महत्ता बतलाते हुए जगत् की विविधता सिद्ध की है।

आइन्स्टीन का सापेक्षसिद्धान्त स्याद्ववाद की विचारधारा का अनुसरण करता है।

इन कतिपय उदाहरणों से पाठक समझ सकेंगे कि अनेकान्तवाद एक ऐसा व्यापक दृष्टिकोण है कि दार्शनिक जगत् में उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। किसी न किसी रूप में प्रत्येक दर्शन को उसका आश्रय लेना ही पड़ता है।

सामान्य रूप से अनेकान्त के सम्बन्ध में इतना ही जान लेने के पश्चात् अब हमें अनेकान्त के प्रकाश में प्रतिफलित होने वाले कतिपय मुख्य-वादों का विचार भी कर लेना चाहिए। वे वाद इस प्रकार हैं।

### नित्यानित्यता

अनेकान्तवादी दृष्टिकोण के अनुसार प्रत्येक वस्तु नित्यानित्य है। द्रव्य और पर्याय का सम्मिलित रूप वस्तु है, या यों कहा जा सकता है कि द्रव्य और पर्याय मिलकर ही वस्तु कहलाते हैं। पर्यायों के अभाव में द्रव्य का और द्रव्य के अभाव में पर्याय का कोई अस्तित्व सम्भव नहीं है। जहाँ जीवद्रव्य है वहाँ उसके कोई न कोई पर्याय भी अवश्य होते हैं। जो जीव है वह मनुष्य, पशु, पक्षी, स्थावर अथवा सिद्ध में से कुछ अवश्य होगा और जो मनुष्य आदि किसी पर्याय के रूप में दृष्टिगोचर होता है वह जीव अवश्य होता है।

द्रव्य नित्य और पर्याय अनित्य है, क्योंकि जीव द्रव्य का कभी विनाश नहीं हो सकता, मगर पर्यायों का परिवर्तन सदैव होता रहता है। इस दृष्टि में ध्यान देने योग्य बात यह है कि इससे शाश्वतवाद और उच्छेदवाद—दोनों का समन्वय हो जाता है। प्रत्येक द्रव्य शाश्वत है किन्तु उसके पर्यायों का उच्छेद होता रहता है। यहाँ यह नहीं भूलना चाहिए कि द्रव्य और उसके पर्याय पृथक्-पृथक् दो वस्तुएँ नहीं हैं। उनमें वस्तुगत कोई भेद

नहीं है, केवल विवक्षाभेद है। अनेकान्तदर्शन के अनुसार प्रत्येक सत् पदार्थ उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है, अर्थात् पर्याय से उत्पन्न और विनष्ट होता हुआ भी द्रव्य से ध्रुव है। कोई भी वस्तु इसका अपवाद नहीं है।<sup>१</sup>

जब कभी कोई पूर्व परिचित व्यक्ति हमारे समक्ष उपस्थित होता है तब हम कहते हैं 'यह वही है।' वर्षा होते ही भूमि शस्य-श्यामला हो जाती है, तब हम कहते हैं—हरियाली उत्पन्न हो गई। हमारे हाथ में कपूर है, यह देखते-ही देखते उड़ जाता है, तब हम कहते हैं, वह नष्ट हो गया। 'यह वही है'—यह नित्यता का सिद्धान्त है। 'हरियाली उत्पन्न हो गई'—यह उत्पत्ति का सिद्धान्त है और 'वह नष्ट हो गया'—यह विनाश का सिद्धान्त है।

द्रव्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में परिणामवाद, आरम्भवाद और समूहवाद आदि अनेक विचार हैं। उसके विनाश के सम्बन्ध में भी रूपान्तरवाद विच्छेदवाद आदि अनेक अभिमत हैं। सांख्यदर्शन परिणामवादी है, वह कार्य को अपने कारण में सत् मानता है। सत् कर्मवाद के अभिमतानुसार जो असत् है उसकी उत्पत्ति नहीं होती और जो सत् है उसका विनाश नहीं होता, किन्तु केवल रूपान्तर होता है। उत्पत्ति का तात्पर्य है—सत् की अभिव्यक्ति और विनाश का तात्पर्य है—सत् की अव्यक्ति। न्याय-वैशेषिकदर्शन आरम्भवादी है। वह कार्य को अपने कारण में सत् नहीं मानता। असत् कार्यवाद के मतानुसार असत् की उत्पत्ति होती है और सत् का विनाश होता है। एतदर्थ ही नैयायिक ईश्वर को कूटस्थनित्य और दीपक को सर्वथा अनित्य मानते हैं। बौद्धदर्शन के अनुसार स्थूल द्रव्य सूक्ष्म अवयवों का समूह है, तथा द्रव्य क्षणविनश्वर है। उनके विचारानुसार कुछ भी स्थिति नहीं है। जो दर्शन एकान्त नित्यवाद को मानते हैं वे भी जो हमारे प्रत्यक्ष है उस परिवर्तन की उपेक्षा नहीं कर सकते। और जो दर्शन एकान्त अनित्यवाद को मानते हैं वे भी जो हमारे प्रत्यक्ष है उस स्थिति की उपेक्षा नहीं कर सकते। एतदर्थ ही नैयायिकों ने दृश्य वस्तुओं को अनित्य मानकर उनके परिवर्तन की विवक्षा की और बौद्धों ने सन्तति मानकर उनके प्रवाह की विवेचना की।

आधुनिक वैज्ञानिक रूपान्तरवाद के सिद्धान्त को एकमत से स्वीकार करते हैं। जैसे एक मोमबत्ती है, जलाने पर कुछ ही क्षणों में उसका पूर्ण

नाश हो जाता है। प्रयोगों के द्वारा यह सिद्ध किया जा चुका है कि मोमबत्ती के नाश होने पर अन्य वस्तुओं की उत्पत्ति होती है।<sup>१</sup>

इसी प्रकार पानी को एक बर्तन में रखा जाये, और उस बर्तन में दो छिद्र कर तथा उनमें कार्क लगाकर दो प्लेटिनम की पत्तियाँ उस पानी में खड़ी कर दी जाये और प्रत्येक पत्ती पर एक कॉच का द्यूव लगा दिया जाय तथा प्लेटिनम की पत्तियों का सम्बन्ध तार से विजली की बैटरी के साथ कर दिया जाये तो कुछ ही समय में पानी गायब हो जायेगा। साथ ही उन प्लेटिनम की पत्तियों पर अवस्थित द्यूवों पर ध्यान केन्द्रित किया जायेगा तो दोनों में एक-एक तरह की गैस प्राप्त होगी, जो आक्सीजन और हाइड्रोजन के नाम से पहचानी जाती है।<sup>२</sup>

वैज्ञानिक अनुसन्धान के द्वारा यह सिद्ध हो चुका है कि पुद्गल शक्ति में और शक्ति पुद्गल में परिवर्तित हो सकती है।<sup>३</sup> सापेक्षवाद की दृष्टि से पुद्गल के स्थायित्व के नियम व शक्ति के स्थायित्व के नियम को एक ही नियम में समाविष्ट कर देना चाहिए। उसकी सज्ञा 'पुद्गल और शक्ति के स्थायित्व का नियम' इस प्रकार कर देनी चाहिए।<sup>४</sup>

स्याद्वाद की दृष्टि से सत् कभी विनष्ट नहीं होता और असत् की कभी उत्पत्ति नहीं होती।<sup>५</sup> ऐसी कोई स्थिति नहीं जिसके साथ उत्पाद और विनाश न रहा हो अर्थात् जिनकी पृष्ठभूमि में स्थिति है उनका उत्पाद और विनाश अवश्य होता है।

सभी द्रव्य उभय-स्वभावी हैं। उनके स्वभाव की विवेचना एक ही प्रकार की नहीं हो सकती। असत् की उत्पत्ति नहीं होती और सत् का कभी नाश नहीं होता। इस द्रव्यनयात्मक सिद्धान्त से द्रव्यों की ही विवेचना हो सकती है, पर्यायों की नहीं। उनकी विवेचना—असत् की उत्पत्ति और सत् का विनाश होता है—इस पर्यायनयात्मक सिद्धान्त के द्वाारा ही की जा सकती है। उन दोनों को एक शब्द में परिणामी-नित्यवाद या नित्या-नित्यवाद कहा जा सकता है। उनमें स्थायित्व और परिवर्तन की सापेक्ष रूप

1 A Text Book of Inorganic Chemistry by J R Parting, p 15.

2 A Text Book of Inorganic Chemistry by G S Neuth, p 237

3 General Chemistry by Linus Pauling, pp 4-5

4 General and Inorganic Chemistry by J Durrant, p 18

5 भारतीय दर्शन, पृ. १००, पृ. १०१ अनादम्य उत्पत्तिः।

से विवेचना है। इस विश्व में ऐसा द्रव्य नहीं जो सर्वथा ध्रुव हो, और ऐसा भी द्रव्य नहीं है जो सर्वथा परिवर्तनशील ही हो। दीपक, जो परिवर्तनशील है, वह भी स्थायी है और जीव जो स्थायी है, वह भी परिवर्तनशील है। स्थायित्व और परिवर्तनशीलता की दृष्टि से जीव और दीपक में कोई अन्तर नहीं है।<sup>१</sup>

केवल स्थिति ही होती तो सभी द्रव्यों का एक ही रूप रहता, उनमें किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता। केवल उत्पाद और व्यय ही होता तो केवल उनका क्रम होता किन्तु स्थायी आधार के अभाव में उनका कुछ भी रूप नहीं होता। कर्तृत्व, कर्म और परिणामी की कोई विवेचना नहीं होती। स्याद्वाद की दृष्टि से परिवर्तन भी है और उसका आधार भी है। परिवर्तनरहित किसी भी प्रकार का स्थायित्व नहीं है और स्थायित्व रहित किसी भी प्रकार का परिवर्तन नहीं है। अर्थात् परिवर्तन स्थायी में होता है और स्थायी वही हो सकता है जिसमें परिवर्तन हो। सारांश यह है कि निष्क्रियता और सक्रियता, स्थिरता और गतिशीलता का जो सहज समन्वित रूप है उसे ही द्रव्य कहा गया है। अपने केन्द्र में प्रत्येक द्रव्य ध्रुव, स्थिर और निष्क्रिय है। उसके चारों ओर परिवर्तन की एक श्रृङ्खला है जिसे हम परमाणु की रचना से समझ सकते हैं। विज्ञान के अनुसार अणु की रचना तीन प्रकार के कणों से मानी गई है—(१) प्रोटोन (२) इलेक्ट्रॉन (३) न्यूट्रॉन। घनात्मक कण प्रोटोन हैं। परमाणु का वह मध्यबिन्दु होता है। ऋणात्मक कण इलेक्ट्रॉन है। यह घनाणु के चारों ओर परिक्रमा करता है। उदासीन कण न्यूट्रॉन है।

### आत्मा का शरीर से भेदाभेद

आत्मा शरीर से भिन्न है अथवा अभिन्न है, इस विषय में भी दर्शन-शास्त्रों के मन्तव्य विविध प्रकार के उपलब्ध होते हैं। चार्वाकदर्शन आत्मा को शरीर से भिन्न स्वीकार नहीं करता। वह शरीर से चेतना की उत्पत्ति मानता है और शरीर का विनाश होने पर चेतना का भी विनाश हो जाना

१ आदीपमाव्योमसमस्वभाव

स्याद्वादमुद्राज्जतिमेदि वस्तु ।

तन्निस्त्यमेवैकमनित्यमन्य—

विति त्वदाज्ञाद्विषता प्रलापा ॥

—अन्ययोग व्यवच्छेदिका, इति० ५

स्वीकार करता है।<sup>१</sup> सूत्रकृताग सूत्र मे तज्जीव-तच्छरीरवाद का उल्लेख मिलता है। वह चार्वाक मत से किञ्चित् भिन्न होता हुआ भी एक ही वस्तु को जीव और शरीर के रूप मे स्वीकार करता है।<sup>२</sup> अनेक दर्शन आत्मा का शरीर से एकान्त भिन्नत्व स्वीकार करते हैं। इस समस्या को सुलझाते हुए भगवान् महावीर ने कहा—आत्मा कथञ्चित् शरीर से भिन्न भी है और अभिन्न भी है।<sup>३</sup> आत्मा को शरीर से भिन्न तत्त्व न माना जाय और दोनों का एकत्व स्वीकार किया जाय तो शरीर के नाश के साथ आत्मा का भी नाश मानना होगा और उस स्थिति मे पुनर्जन्म एव मुक्ति की कल्पना निराधार हो जायगी। किन्तु युक्ति और आगम आदि प्रमाणों से पुनर्जन्म आदि की सिद्धि होती है, अत आत्मा को शरीर से पृथक् मानना ही समीचीन है। साथ ही, अनादि काल से आत्मा शरीर के साथ ही रहा हुआ है और कृत कर्मों का फलोपभोग शरीर के द्वारा ही होता है। शरीर पर प्रहार होता है तो दुःख की अनुभूति आत्मा को होती है। देवदत्त पर प्रहार किया जाय तो जिनदत्त को दुःखानुभव नहीं होता, क्योंकि देवदत्त के शरीर से जिनदत्त की आत्मा भिन्न है। इसी प्रकार यदि देवदत्त की आत्मा देवदत्त के शरीर से भी सर्वथा भिन्न हो तो उसे भी दुःख का अनुभव नहीं होना चाहिए। इससे स्पष्ट हो जाता है कि जैसा देवदत्त के शरीर और जिनदत्त की आत्मा मे भेद है, वैसा भेद देवदत्त के शरीर और देवदत्त की आत्मा मे नहीं है। यही देह और आत्मा का अभेद है।

### सत्ता और असत्ता

जब यह निश्चित हो जाता है कि वस्तुतत्त्व सापेक्ष है और स्याद्वाद-पद्धति से ही उसका ठीक तरह से प्रतिपादन हो सकता है, तो वस्तु के अस्तित्व और नास्तित्व के विषय मे भी हमें अनेकान्त को लागू करके देखना होगा। जैन दार्शनिकों ने बड़ी ही खूबी के साथ इस विषय पर ऊहापोह किया है और स्वचतुष्टय और परचतुष्टय के द्वारा अस्तित्व-नास्तित्व की समस्या का समाधान खोजा है।

१ मस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुत ?

२ पत्तंय कसिणं आया, जे बाला जे अ पडिया ।

सन्ति पिच्चा न ते सन्ति, नत्थि सत्तोववाइया ॥ —सूत्रकृताग, १।१।११

३ आया मन्ते । काये, अन्ने काये ? गोयमा । आया वि काये, अन्ने वि काये ।

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव, ये चारो चतुष्टय कहलाते हैं। प्रत्येक वस्तु स्वचतुष्टय की अपेक्षा अस्तित्ववान् है और परचतुष्टय की अपेक्षा नास्तिरूप है।<sup>१</sup>

उदाहरण के लिए एक स्वर्णघट को लीजिए। वह स्वर्ण का बना है, यह स्वद्रव्य की अपेक्षा अस्तित्व है। वह जिस क्षेत्र अर्थात् स्थान में रक्खा है, उस क्षेत्र की अपेक्षा से है। जिस काल में उसकी सत्ता है, उस काल की अपेक्षा से है। उसमें जो पीत वर्ण आदि अनेक पर्याय विद्यमान हैं, उनकी अपेक्षा से है। किन्तु वही घट मृत्तिकाद्रव्य की अपेक्षा नहीं है। अन्य क्षेत्र की अपेक्षा से भी नहीं है। कालान्तर की अपेक्षा से भी नहीं है। कृष्णवर्ण आदि पर्यायों से भी उसमें अस्तित्व नहीं है। इसी प्रकार स्वर्णघट सोने का है, मृत्तिका आदि का नहीं है। अमुक क्षेत्र में है, अन्य क्षेत्र में नहीं है जिस काल में है उसके अतिरिक्त अन्य काल की अपेक्षा से नहीं है। वह अपने स्वपर्यायों से है, पर-पर्यायों से नहीं है। इस प्रकार स्वचतुष्टय और परचतुष्टय की अपेक्षा उसमें अस्तित्व और नास्तित्व सहज ही घटित होते हैं।

कई लोग अस्तित्व और नास्तित्व को विरोधी धर्म समझ कर एक ही वस्तु में दोनों का समन्वय असम्भव मानते हैं। मगर वे भूल जाते हैं कि एक ही अपेक्षा से यदि अस्तित्व और नास्तित्व का विधान किया जाय तभी उनमें विरोध होता है, विभिन्न अपेक्षाओं से विधान करने में कोई विरोध नहीं होता। किसी व्यक्ति के सम्बन्ध में यह कहना कि यह मनुष्य है, मनुष्येतर नहीं है, भारतीय है, पाश्चात्य नहीं है, वर्तमान में है, सदा से या सदा रहने वाला नहीं है, विद्वान् है, भूख नहीं है, तो क्या हम उस व्यक्ति के विषय में परस्परविरुद्ध विधान करते हैं? नहीं। यह विधान न केवल तर्कसंगत है, अपितु व्यवहारसंगत भी है। हम प्रतिदिन इसी प्रकार व्यवहार करते हैं। ऐसा व्यवहार किये बिना किसी वस्तु का निश्चय हो भी नहीं सकता। 'यह पुस्तक है' ऐसा निश्चय तो तभी संभव है, जब हम यह जान ले कि यह पुस्तक के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है।

इन उदाहरणों से प्रत्येक पदार्थ सत् और असत् किस प्रकार है, यह समझ में आ जाता है। मगर जैनाचार्यों ने इस विचार को सुस्पष्ट करने

१ सदेव सर्वं को नेच्छेत् स्वरूपादिचतुष्टयात् ।

असदेव विपर्यासान् चेन्न व्यवतिष्ठते ॥

—आप्तमीमांसा, श्लोक १६

के लिए सप्तभगी का विधान किया है, जिससे वस्तु में प्रत्येक धर्म की सगति एकदम निर्विवाद हो जाती है।

### सप्तभंगी

प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है। उन अनन्त धर्मों में से प्रत्येक धर्म की ठीक-ठीक सगति बिठलाने के लिए विधि, निषेध आदि की विवक्षा से सात भग होते हैं। यही सप्तभगी है।<sup>१</sup> जिस पर अगले अध्याय में विस्तार से विश्लेषण किया गया है।

पाठक समझ सकेंगे कि स्याद्वाद सिद्धान्त में वस्तुस्वरूप की विवेचना सापेक्ष दृष्टि से की गई है। सातों भगों का आधार काल्पनिक नहीं वरन् वस्तु का विराट् और विविधरूप स्वरूप ही है। स्याद्वाद सिद्धान्त की चमत्कारिक शक्ति और व्यापक प्रभाव को हृदयगम करके डॉ० हर्मन जैकोबी ने कहा था—‘स्याद्वाद से सब सत्यविचारों का द्वार खुल जाता है।’

अभी हाल ही में अमेरिका के विश्रुत दार्शनिक प्रोफेसर आर्चि० जे० वल्ल ने स्याद्वाद का अध्ययन करके जैनो को ये प्रेरणाप्रद शब्द कहे हैं—विश्व-शान्ति की स्थापना के लिए जैनो को अहिंसा की अपेक्षा स्याद्वाद सिद्धान्त का अत्यधिक प्रचार करना उचित है। महात्मा गांधी को भी यह सिद्धान्त बड़ा प्रिय था और आचार्य विनोबा जैसे शान्तिप्रसारक सन्त इसके महत्त्व को मुक्त-कंठ से स्वीकार करते हैं।

### भ्रम निवारण

सप्तभगी सिद्धान्त के विषय में कतिपय पाश्चात्य और कुछ भारतीय विद्वानों की जो गलत धारणा है, उसका उल्लेख यहाँ कर देना प्रासंगिक न होगा।

प्राचीन जैन आगमों में सप्तभगी बीज रूप में उपलब्ध होती है।<sup>२</sup> आचार्य कुन्दकुन्द ने कुछ ही भगों का उल्लेख किया है।<sup>३</sup> किन्तु इनके

१ सप्तभि प्रकारैर्वचन-विन्यास सप्तमज्जीतिगीयते।

—स्याद्वाद मजरी, का० २३ टीका

२ जीवाण भते । किं सामया, असासया ?

गोयमा । जीवा सिय सासया, सिय असासया । दब्बहुयाए सासया, भावहुयाए असासया ।

—भगवती, ७।२।७७३

३ सिय अत्थि णत्थि उहय—

—पचास्तिकाय, प्रवचनसार

पश्चाद्वर्ती आचार्य समन्तभद्र, सिद्धसेन, अकलक, विद्यानन्द, हेमचन्द्र, वादिदेव आदि ने उसका स्पष्ट और विस्तृत विवेचन किया है। इस प्रतिपादन-क्रम को कुछ विद्वानों ने स्याद्वाद या सप्तभगी का विकासक्रम समझ लिया है किन्तु तथ्य यह है कि जैन तत्त्वज्ञान सर्वज्ञमूलक है। सर्वज्ञ सर्वदर्शी तीर्थङ्करों के ज्ञान में जो तत्त्व प्रतिभासित होता है, उसी को उनके प्रधान शिष्य शब्दवद्ध करते हैं<sup>१</sup> और फिर उनके शिष्य-प्रशिष्य उसके एक-एक अंग का आधार लेकर युग की परिस्थिति के अनुसार विभिन्न ग्रन्थों की रचना करते हैं। इस प्रकार तत्त्वविवेचन का क्रम आगे बढ़ता है। इस विवेचनक्रम को तत्त्व का विकासक्रम समझ लेना युक्तिसंगत नहीं है।

इस युग में प्रथम तीर्थङ्कर ऋषभदेव हुए हैं। उन्होंने जो उपदेश किया वही उनके पश्चात् होने वाले तेईस तीर्थङ्करों ने किया। वही उपदेश कालक्रम से उनके अनुयायी विभिन्न आचार्यों द्वारा जैन साहित्य में लिपिबद्ध किया गया है। किसी भी विषय का संक्षिप्त या विस्तृत विवेचन उसके लेखक की संक्षेपरुचि अथवा विस्ताररुचि पर निर्भर करता है। इसके अतिरिक्त युग की विचारधारा भी उसे प्रभावित करती है। खासतौर से दार्शनिक साहित्य में ऐसा भी होता है कि कोई लेखक जब किसी विषय के ग्रन्थ की रचना करता है तो अपने समय तक के विरोधी विचारों का उसमें उल्लेख करता है और अपने दृष्टिकोण के अनुसार उनका निराकरण भी करता है। जैन दार्शनिक साहित्य में भी यह प्रवृत्ति स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। इस प्रतिपादनक्रम को अगर कोई मूल तत्त्व का विकासक्रम समझ बैठे तो यह उसकी भूल ही कही जाएगी।

अमरीकी विद्वान् आर्चि० जे० बन्ह इसी भूल के शिकार हुए हैं। उन्होंने स्याद्वाद के निरूपणक्रम को स्याद्वाद का विकासक्रम समझ लिया है। एक भूल अनेक भूलों की सृष्टि कर देती है। जब उन्होंने स्याद्वाद के क्रम-विकास की भ्रान्त कल्पना की तो दूसरी भूल यह हो गयी कि वे सप्तभगी को बौद्धों के चतुष्कोटिनिषेध का अनुकरण अथवा विकास समझने लगे, यद्यपि उन दोनों में बहुत अधिक अन्तर है।

सर्वप्रथम हमे इतिहास द्वारा निर्णीत इस तथ्य को ध्यान में रखना चाहिए कि जैनधर्म, बौद्धधर्म से बहुत प्राचीन है।<sup>१</sup> महात्मा बुद्ध से पहले तेईस तीर्थंकर हो चुके थे। तेईसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ उनसे लगभग २५० वर्ष पूर्व हुए थे। उन्होंने स्याद्वाद सिद्धान्त का निरूपण किया था। सजय वेलट्टिपुत्त, जो बुद्ध के पूर्ववर्ती है, उन्होंने स्याद्वाद को ठीक तरह न समझ कर सशयवाद की प्ररूपणा की थी। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि स्याद्वाद सिद्धान्त का बुद्ध से पहले ही अस्तित्व था। ऐसी स्थिति में यह समझना कि सप्तभगी सिद्धान्त बौद्धों के चतुष्कोटिप्रतिषेध का विकसित रूपान्तर है, सर्वथा निराधार है। चतुष्कोटिप्रतिषेध का सिद्धान्त तो बुद्ध के भी बाद में प्रचलित हुआ है। इसके अतिरिक्त सप्तभगी और चतुष्कोटि-प्रतिषेध के आशय में भी बहुत अन्तर है। बौद्धों का चतुष्कोटि-प्रतिषेध यो है—

१—वस्तु है, ऐसा नहीं है।

२—वस्तु नहीं है, ऐसा भी नहीं है।

३—वस्तु है और नहीं है, ऐसा भी नहीं है।

४—वस्तु है और नहीं है, ऐसा नहीं है, यह भी नहीं है।<sup>२</sup>

सप्तभगी के स्वरूप का उल्लेख पहले किया जा चुका है। सप्तभगी में और प्रस्तुत चतुष्कोटिप्रतिषेध में वस्तुतः कोई समानता नहीं है। सप्तभगी में वस्तु के अस्तित्व और नास्तित्व आदि का प्रतिपादन है, जब कि इस प्रतिषेध में अस्तित्व को कोई स्थान नहीं है, केवल नास्तित्व का ही निरूपण पाया जाता है। सप्तभगी में जो अस्तित्व और नास्तित्व का विधान है, वह स्वचतुष्टय और परचतुष्टय के आधार पर है और क्षण-क्षण में होने वाला हमारा अनुभव उसका समर्थन करता है। सप्तभगी के अनुसार मनुष्य मनुष्य है, पशु-पक्षी आदि मनुष्येतर नहीं है। किन्तु चतुष्कोटिप्रतिषेध का कहना है कि मनुष्य-मनुष्य नहीं है, मनुष्येतर भी नहीं है, उभयरूप भी नहीं है, अनुभयरूप भी नहीं है। वह कुछ भी नहीं है और वह कुछ भी नहीं है, ऐसा भी नहीं है। इस प्रकार यहाँ न कोई अपेक्षाभेद है और न अस्तित्व का कोई स्थान ही है।

१ देखिये, डा० हर्मन जैकोबी द्वारा लिखित जैन सूत्राज की भूमिका।

२ नासन्नसन्न सदसन्न नाप्यनुभयात्मकम्।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्त, तत्त्व माध्यमिका विदुः ॥

सप्तभगी मे पदार्थों के अस्तित्व से इन्कार नहीं किया गया है, सिर्फ उसके स्वरूप की नियतता प्रदर्शित करने के लिए यह दिखलाया गया है कि वह पर-रूप मे नहीं है। सप्तभगीवाद हमे सतरगी पुष्पो से सुशोभित विचार-वाटिका मे विहार कराता है, तो बौद्धो का निषेधवाद पदार्थों के अस्तित्व को अस्वीकार कर के शून्य के घोर एकान्त अन्धकार मे ले जाता है। अनुभव उसको कोई आधार प्रदान नहीं करता है। अतएव यह स्पष्ट है कि सप्तभगी का बौद्धो के चतुष्कोटिनिषेध के साथ लेशमात्र भी सरोकार नहीं है।

### स्याद्वाद सशयवाद नहीं

जैनदर्शन की यह मान्यता है कि प्रत्येक पदार्थ अनन्त धर्मात्मक है।' अनन्त धर्मात्मकता के बिना किसी पदार्थ के अस्तित्व की कल्पना ही सम्भव नहीं है किन्तु एक साथ अनन्त धर्मों का निर्वचन नहीं हो सकता। दूसरे धर्मों का विधान और निषेध न करते हुए किसी एक धर्म का विधान करना ही स्याद्वाद है। अनेकान्त वाच्य और स्याद्वाद वाचक है। अमुक अपेक्षा से घट सत् ही है और अमुक अपेक्षा से घट असत् ही है, यह स्याद्वाद है। इसमे यह प्रदर्शित किया गया है कि स्वचतुष्टय से घट की सत्ता निश्चित है और परचतुष्टय से घट की असत्ता निश्चित है। इस कथन मे सशय को कोई स्थान नहीं है। किन्तु 'स्यात्' शब्द के प्रयोग को देखकर, स्याद्वाद की गहराई मे न उतरने वाले कुछ लोग, यह भ्रमपूर्ण धारणा बना लेते हैं कि स्याद्वाद अनिश्चय की प्ररूपणा करता है।

वस्तुतः 'स्यात्' शब्द का अर्थ न 'शायद' है, न 'सम्भवत' है और न 'कदाचित्' जैसा ही है। वह तो एक सुनिश्चित सापेक्ष दृष्टिकोण का द्योतक है। प्रो० बलदेव उपाध्याय ने लिखा है—'अनेकान्तवाद सशयवाद नहीं है।' परन्तु वे उसे 'सम्भवत' के अर्थ मे प्रयुक्त करना चाहते हैं, मगर यह भी सगत नहीं है।

शकराचार्य ने अपने भाष्य मे स्याद्वाद को सशयवाद कहकर जो भ्रान्त धारणा उत्पन्न की थी, उसकी परम्परा अब भी बहुत अशो मे चल रही है। किन्तु प्रोफेसर फणिभूषण अधिकारी ने आचार्य शकर की धारणा के सम्बन्ध मे लिखा है—“जैनधर्म के स्याद्वाद सिद्धान्त को जितना गलत

समझा गया है, उतना अन्य किसी भी सिद्धान्त को नहीं। यहाँ तक कि शकराचार्य भी इस दोष से मुक्त नहीं है। उन्होंने भी इस सिद्धान्त के प्रति अन्याय ही किया है। यह बात अल्पज्ञ पुरुषों के लिए क्षम्य हो सकती थी, किन्तु यदि मुझे कहने का अधिकार है तो मैं भारत के इस महान् विद्वान् के लिए तो अक्षम्य ही कहूँगा, यद्यपि मैं इस महर्षि को अतीव आदर की दृष्टि से देखता हूँ। ऐसा जान पड़ता है कि उन्होंने इस धर्म के दर्शनशास्त्र के मूल ग्रन्थों के अध्ययन की परवाह नहीं की।”

स्पष्ट है कि स्याद्वाद सशयवाद नहीं है। सभी दर्शन किसी न किसी रूप में इसे स्वीकार करते हुए भी इसका नाम लेने में हिचकते हैं।

पाश्चात्य विद्वान् थामस का यह कथन ठीक ही है कि—“स्याद्वाद सिद्धान्त बड़ा गम्भीर है। यह वस्तु की भिन्न-भिन्न स्थितियों पर अच्छा प्रकाश डालता है। स्याद्वाद का अमर सिद्धान्त दार्शनिक जगत् में बहुत ऊँचा सिद्धान्त माना गया है। वस्तुतः स्याद्वाद सत्य ज्ञान की कुञ्जी है। दार्शनिक क्षेत्र में स्याद्वाद को सम्राट् का रूप दिया गया है। स्यात् शब्द को एक प्रहरी के रूप में स्वीकार करना चाहिए, जो उच्चारित धर्म को डबर-उधर नहीं जाने देता है। यह अविवक्षित धर्मों का संरक्षक है, सणयादि शत्रुओं का सरोधक व भिन्न दार्शनिकों का सपोषक है।

जिन दार्शनिकों की भाषा स्याद्वादानुगत है, उन्हें कोई भी दर्शन भ्रमजाल के चक्र में नहीं फँसा सकता।

एक बार भगवान् महावीर के समक्ष प्रश्न उपस्थित हुआ, साधु को किस प्रकार की भाषा का प्रयोग करना चाहिए? उत्तर में भगवान् ने कहा—साधु को विभज्यवाद<sup>१</sup> का प्रयोग करना चाहिए। टीकाकार ने विभज्यवाद का अर्थ स्याद्वाद किया है। क्या सशयात्मक वाणी का प्रयोग करके कोई दर्शन जीवित रह सकता है?

### विरोध का निराकरण

शकराचार्य ने अपने शाकरभाष्य में स्याद्वाद के निरसन का प्रयत्न करते हुए यह भी कहा है—शीत और उष्ण की तरह एक धर्मों में परम्पर विरोधी सत्त्व और असत्त्व आदि धर्मों का एक साथ समावेश नहीं हो

सकता ।<sup>१</sup> किन्तु स्याद्वाद के स्वरूप को जिसने समझ लिया है, उसके समक्ष यह आरोप हास्यास्पद ही ठहरता है । आचार्य से यदि प्रश्न किया गया होता—‘आप कौन हैं ?’ तो वे उत्तर देने—‘मैं सन्यासी हूँ ।’ पुनः प्रश्न किया जाता—‘आप गृहस्थ हैं या नहीं ?’ तो वे कहते—‘मैं गृहस्थ नहीं हूँ ।’ अब तीसरा प्रश्न उनसे यह किया जाता—आप ‘हूँ’ भी और ‘नहीं हूँ’ भी कहते हैं, इस परस्पर विरोधी कथन का क्या आधार है ? तब आचार्य को अनन्यगत्या यही कहना पड़ता—“सन्यासाश्रम की अपेक्षा हूँ, गृहस्थाश्रम की अपेक्षा नहीं हूँ, इस प्रकार अपेक्षाभेद के कारण मेरे उत्तरों में विरोध नहीं है ।”

बस, यही उत्तर स्याद्वाद है । सत्त्व और असत्त्व धर्म यदि एक ही अपेक्षा से स्वीकार किये जाएँ तो परस्पर विरोधी होते हैं, किन्तु स्वरूप से सत्त्व और पररूप से असत्त्व स्वीकार करने में किसी प्रकार का विरोध नहीं है, जैसे—मैं सन्यासी हूँ और सन्यासी नहीं हूँ, यह कहना विरुद्ध है, किन्तु मैं सन्यासी हूँ, गृहस्थ नहीं हूँ, ऐसा कहने में कोई विरोध नहीं है ।

### नयवाद

नयवाद को स्याद्वाद का स्तम्भ कहना चाहिए । स्याद्वाद जिन विभिन्न दृष्टिकोणों का अभिव्यजक है, वे दृष्टिकोण जैन परिभाषा में नय के नाम से अभिहित होते हैं । पहले कहा जा चुका है कि प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है । वस्तु के उन अनन्त धर्मों में से किसी एक धर्म का बोधक अभिप्राय या ज्ञान नय है ।

प्रमाण वस्तु के अनेक धर्मों का ग्राहक होता है और नय एक धर्म का ।<sup>२</sup> किन्तु एक धर्म को ग्रहण करता हुआ भी नय दूसरे धर्मों का न निषेध करता है और न विधान ही करता है । निषेध करने पर वह दुर्नय हो जाता है ।<sup>३</sup> विधान करने पर प्रमाण की कोटि में परिगणित हो जाता है । नय, प्रमाण और अप्रमाण दोनों से भिन्न प्रमाण का एक अंश है, जैसे समुद्र का

१ न हि एकस्मिन् धर्मिणि युगपत् सदसत्त्वादिविरुद्धधर्मसमावेश सम्भवति शीतोष्ण-  
वत् ।

२ अर्थस्यानेकरूपस्य धी प्रमाण तदश्वधीः ।

नयो धर्मान्तरापेक्षी, दुर्नयस्तन्निराकृतिः ॥

३ स्वामिप्रेतादशादितराशापलापी पुनर्नयाभास । —प्रमाणनयतत्त्वालोक, वादिदेव

अश न समुद्र है, न असमुद्र है, वरन् समुद्राश है।' नय का ग्राह्य भी वस्त्वश ही होता है। विश्व के सभी एकान्तवादी दर्शन एक ही नय को अपने विचार का आधार बनाते हैं। उनका दृष्टिकोण एकांगी होता है। वे भूल जाते हैं कि दूसरे दृष्टिकोण से विरोधी प्रतीत होने वाला विचार भी सगत हो सकता है। इसी कारण वे एकांगी दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हैं और वस्तु के समग्र स्वरूप को स्पर्श नहीं कर पाते। वे सम्पूर्ण सत्य के ज्ञान से वंचित रह जाते हैं। नयवाद अनेक दृष्टिकोणों से वस्तु को निरखने-परखने की कला सिखलाता है।

बौद्धदर्शन वस्तु के अनित्यत्व धर्म को स्वीकार करके द्रव्य की अपेक्षा पाये जाने वाले नित्यत्व धर्म का निषेध करता है। सांख्यदर्शन नित्यत्व को अंगीकार करके पर्याय की दृष्टि से विद्यमान अनित्यत्व धर्म का अपलाप करता है। इस प्रकार ये दोनों दर्शन अपने-अपने एकान्त पक्ष के प्रति आग्रह-शील होकर एक-दूसरे को मिथ्या कहते हैं। वे नहीं जानते कि दूसरे को मिथ्यावादी कहने के कारण वे स्वयं मिथ्यावादी बन जाते हैं। अगर उन्होंने दूसरे को सच्चा माना होता तो वे स्वयं सच्चे हो जाते, क्योंकि वस्तु में द्रव्यत नित्यत्व और पर्यायत अनित्यत्व धर्म रहता है।

इस प्रकार नयवाद द्वैत-अद्वैत, निश्चय-व्यवहार, ज्ञान-क्रिया, काल-स्वभाव-नियति, यहच्छा-पुरुषार्थ आदि वादों का सुन्दर और समीचीन समन्वय करता है।

नयवाद दुराग्रह को दूर करके दृष्टि को विशालता और हृदय को उदारता प्रदान करता है। वह वस्तु के विविध रूपों का विश्लेषण हमारे समक्ष प्रस्तुत करता है। आचार्य समन्तभद्र ने कहा—“हे जिनेन्द्र ! जिस प्रकार विविध रसों द्वारा सुसंस्कृत लोह स्वर्ण आदि धातु पीण्डिकता और स्वास्थ्य आदि अभीष्ट फल प्रदान करती हैं, उसी प्रकार 'स्यात्' पद से अकित आपके नय मनोवाञ्छित फल के प्रदाता है, अतएव हितैषी आर्य पुरुष आपको नमस्कार करते हैं।

कहा जा चुका है कि प्रत्येक पदार्थ में उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य की प्रक्रिया निरन्तर चालू है। स्वर्णपिण्ड से एक कलाकार घट बनाता है, फिर

१ नासमुद्र समुद्रो वा समुद्राशो यथैव हि ।

नाय वस्तु न चावस्तु, वस्त्वशो कथ्यते वृषे ।

—श्लोकवार्तिक, विद्यानन्दि

उस स्वर्णघट को तोड़कर मुकुट बनाता है। यहाँ प्रथम पिण्ड के विनाश से घट की और घट के विनाश से मुकुट की उत्पत्ति होती है, मगर स्वर्णद्रव्य सब अवस्थाओं में विद्यमान रहता है।<sup>१</sup> यह द्रव्य से नित्यता और पर्याय से अनित्यता है। जिसने दूध ही ग्रहण करने का नियम अंगीकार किया है वह दधि नहीं खाता। दधि खाने का नियम लेने वाला दूध का सेवन नहीं करता। किन्तु गोरस का त्याग कर देने वाला दोनों का सेवन नहीं करता।<sup>२</sup> इससे स्पष्ट है कि दुग्ध का विनाश, दधि की उत्पत्ति और गोरस की स्थिरता होने से वस्तु का पर्याय से उत्पाद-विनाश होने पर भी द्रव्य से द्रव्य रहता है। इस उदाहरण से वस्तु की सामान्य-विशेषात्मकता भी प्रमाणित हो जाती है।

आशय यह है कि प्रत्येक वस्तु के दो मुख्य अंश हैं—द्रव्य और पर्याय। अतएव द्रव्य को प्रधान रूप से ग्रहण करने वाला दृष्टिकोण द्रव्याधिक नय और पर्याय को ग्रहण करने वाला पर्यायाधिक नय कहलाता है। यद्यपि वस्तुगत अनन्त धर्मों को ग्रहण करने वाले अभिप्राय भी अनन्त होते हैं, और इस कारण नयों की सख्या का अवधारण नहीं किया जा सकता,<sup>३</sup> तथापि उन सबका समावेश द्रव्याधिक और पर्यायाधिक, इन दो नयों में ही हो जाता है। जिस दृष्टिकोण में द्रव्य की प्रधानता हो वह द्रव्याधिक नय कहलाता है और जिसमें पर्याय की मुख्यता हो वह पर्यायाधिक नय है।<sup>४</sup> जैन साहित्य में नयविषयक अनेक ग्रन्थों का निर्माण हुआ है। अधिक जानकारी के लिए पाठकों को उन ग्रन्थों का अवलोकन करना चाहिए। विस्तार भय से यहाँ अधिक नहीं लिखा गया है।

१ घटमीलिसुवर्णार्थी, नाशोत्पादस्थितिष्वन्यम् ।

शोक-प्रमोद-भाष्यस्थ, जनो याति सहेतुकम् ॥

—आचार्य समन्तभद्र

२ पयोन्नतो न दध्यत्ति, न पयोस्ति दधिव्रत ।

अगोरसन्नतो नोभे, तस्मात्तत्त्व त्रयात्मकम् ॥

—आचार्य समन्तभद्र

३ जावइया वयणपहा, तावइया चेव हुत्ति नयवाया । —सन्मतितर्क, आचार्य सिद्धसेन

४ व्याप्तोऽनेकविकल्प । समासतस्तु द्विभेदो द्रव्याधिक पर्यायाधिकश्च ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक अ० ७।४।५

## □ सप्तमंगी : स्वरूप और दर्शन

- सप्तमंगी
- सप्तमंगी और अनेकान्त
- स्यादुवाद के भगो का आगमकालीन रूप
- भंग कथन-पद्धति
- प्रथम भग
- द्वितीय भंग
- तृतीय भग
- चतुर्थ भग
- पाँचवाँ भंग
- छठा भग
- सातवाँ भग
- चतुष्टय की परिभाषा
- स्यात् शब्द का प्रयोग
- अन्य दर्शनों से
- प्रमाण-सप्तमंगी
- नय-सप्तमंगी
- काल आदि की दृष्टि से
- व्याप्य-व्यापक भाव
- अनन्त भगी नहीं
- सप्तमंगी का इतिहास

## सप्तमंगी : स्वरूप और दर्शन

अनेकान्तवाद जैनदर्शन की चिन्तन-धारा का मूल स्रोत है, जैन-दर्शन का हृदय है, जैन-वाङ्मय का एक भी ऐसा वाक्य नहीं जिसमें अनेकान्तवाद का प्राण-तत्त्व न रहा हो। यदि यह कह दिया जाय तो तनिक भी अतिशयोक्ति नहीं होगी कि जहाँ पर जैनधर्म है वहाँ पर अनेकान्तवाद है और जहाँ पर अनेकान्तवाद है वहाँ पर जैनधर्म है। जैनधर्म और अनेकान्तवाद एक-दूसरे के पर्यायवाची हैं। यही कारण है कि आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने अपने सन्मति प्रकरण ग्रन्थ में अनेकान्तवाद को नमस्कार करते हुए उसे त्रिभुवन का, अखिल ब्रह्माण्ड का गुरु कहा है। अनेकान्त के बिना ससार का कोई भी व्यवहार समीचीन रूप में सिद्ध नहीं हो सकता।<sup>१</sup>

सांख्यदर्शन का पूर्ण विकास प्रकृति और पुरुषवाद में हुआ है। वेदात दर्शन का उत्कृष्ट विकास चिद् अद्वैत में हुआ है। बौद्धदर्शन का महान् विकास विज्ञानवाद में हुआ है। वैसे ही जैनदर्शन का चरम विकास अनेकान्तवाद एवं स्याद्वाद में हुआ है। स्याद्वाद और अनेकान्तवाद को समझने के पूर्व प्रमाण और नय को समझना चाहिए। प्रमाण और नय तभी अच्छी तरह से समझ में आ सकते हैं जब सप्तमंगी को ठीक तरह से समझा जाय। प्रमाण और नय की विवक्षा वस्तुगत अनेकान्त के परिवोध के लिए है और सप्तमंगी की व्यवस्था तत्प्रतिपादक वचन पद्धति के परिज्ञान के लिए है। प्रमाण और नय के सम्बन्ध में अन्यत्र विस्तार से प्रकाश डाला जा चुका है, अतः यहाँ सप्तमंगी के सम्बन्ध में विवेचन करेंगे।

### सप्तमंगी

प्रश्न है—सप्तमंगी क्या है ? उसका क्या प्रयोजन है ? उसका क्या उपयोग है ?

१ जेण विणा लोगस्स वि, बवहारो सन्वहा ण णिवड्ढ ।

तस्स भुवणेक्क-गुरुणो, णमो अणेगत-वायस्स ॥

इन सभी प्रश्नों के उत्तर जैनाचार्यों ने दिये हैं। ससार की प्रत्येक वस्तु के किसी भी एक धर्म के स्वरूप-कथन में सात प्रकार के वचनों का प्रयोग किया जा सकता है। इसी को सप्तभगी कहते हैं।<sup>१</sup>

वस्तु के यथार्थ परिज्ञान के लिए नय और प्रमाण की नितान्त आवश्यकता है। नय और प्रमाण से ही यथार्थ ज्ञान होता है।<sup>२</sup> अधिगम भी स्वार्थ और परार्थ रूप से दो प्रकार का है। ज्ञानात्मक स्वार्थ है और शब्दात्मक परार्थ है। दूसरों के परिज्ञान के लिए शब्दों का प्रयोग किया जाता है अतः भग का प्रयोग परार्थ है। परार्थ अधिगम भी प्रमाण-वाक्य और नय-वाक्य के रूप में दो प्रकार का है। इसी आधार से प्रमाणसप्तभगी और नयसप्तभगी ये दो भेद किये गये हैं।<sup>३</sup> प्रमाण-वाक्य सकलादेश है क्योंकि उससे समग्र धर्मात्मक वस्तु का प्रधान रूप से बोध होता है। नय-वाक्य विकलादेश है क्योंकि उससे वस्तु के एक धर्म का ही बोध होता है। जैनदृष्टि से वस्तु अनन्त धर्मात्मक है।<sup>४</sup>

मल्लिषेण ने स्याद्वादमजरी में वस्तु की परिभाषा करते हुए लिखा — जिसमें गुण और पर्याय रहते हों, वह वस्तु है। तत्त्व, पदार्थ और द्रव्य ये वस्तु के पर्यायवाची हैं।<sup>५</sup>

आचार्य अकलक ने सप्तभगी की परिभाषा इस प्रकार की है—‘प्रश्न समुत्पन्न होने पर एक वस्तु में अविरोध भाव से जो एक धर्म विषयक विधि और निषेध की कल्पना की जाती है उसे सप्तभगी कहा जाता है।’<sup>६</sup>

१ (क) सप्तभि प्रकारैर्वचन-विन्यास सप्तमङ्गीतिगीयते

—स्याद्वाद मजरी का०, २३ की टीका

(ख) सप्ताना-भङ्गाना-वाक्याना, समाहार समूह, सप्तमङ्गीति।

—सप्तभगीतरंगिणी पृ० १

२ तत्त्वार्थसूत्र १।६

३ अधिगमो द्विविधः स्वार्थं परार्थश्चेति। स्वार्थाधिगमो ज्ञानात्मको परार्थाधिगम शब्दरूपः। स च द्विविधः प्रमाणात्मको नयात्मकश्चेति। इयमेव प्रमाणसप्तभगी च कथ्यते।

—सप्तभगीतरंगिणी पृ० १

४ अनन्त धर्मात्मकमेव तत्त्वम्,

—अन्ययोग व्यवच्छेदिका कारिका २२

५ वसन्ति गुण-पर्याया अस्मिन्निति वस्तु-धर्माधिकाश-पुद्गलकालजीवलक्षण द्रव्यषट्कम्।

—स्याद्वाद मजरी कारिका २३ वृत्ति

६ प्रश्नवशादेकस्मिन् वस्तुन्यविरोधेन विधि-प्रतिषेध विकल्पना सप्तभगी।

—तत्त्वार्थ राजवार्तिक १।६।५१

वस्तु के एक धर्म सम्बन्धी प्रश्न सात ही प्रकार से हो सकते हैं, इसलिए भग भी सात ही है। जिज्ञासा सात ही प्रकार की होती है इसलिए प्रश्न भी सात ही प्रकार के होते हैं। शकाएँ भी सात ही प्रकार की होती हैं, इसलिए जिज्ञासाएँ भी सात ही प्रकार की होती हैं। किसी भी एक ही धर्म के विषय में सात ही भग होने से इसे सप्तभगी कहते हैं। गणित के नियम के अनुसार भी तीन मूल वचनों के सयोगी, असयोगी और अपुनरुक्त ये सात भग ही हो सकते हैं, न अधिक होते हैं न कम। भग का अर्थ विकल्प, प्रकार और भेद है।

### सप्तभगी और अनेकान्त

वस्तु अनेकान्तात्मक है और उसको प्रतिपादित करने वाली निर्दोष भाषा-पद्धति स्याद्वाद है। उसी में सप्तभगी का रहस्य रहा हुआ है। अनेकान्तदृष्टि से हर एक वस्तु में सामान्यरूप से, विशेषरूप से, भिन्नता की अपेक्षा से, अभिन्नता की अपेक्षा से, नित्यत्व की दृष्टि से, अनित्यत्व की दृष्टि से, सत्ता रूप से, असत्ता रूप से अनन्त धर्म हैं। प्रत्येक धर्म अपने प्रतिपक्षी धर्म के साथ वस्तु में रहता है। दो प्रतिपक्षी धर्मों में परस्पर विरोध नहीं होता, क्योंकि वे अपेक्षा भेद से सापेक्ष होते हैं। इस प्रकार यथार्थ ज्ञान ही अनेकान्त दृष्टि का प्रयोजन है। अनेकान्त अनन्त धर्मात्मक वस्तु स्वरूप की एक दृष्टि है और स्याद्वाद या सप्तभगी उस मूल ज्ञानात्मक दृष्टि को अभिव्यक्त करने की अपेक्षा को सूचन करने वाली एक वचन पद्धति है। अनेकान्त वाच्य है और स्याद्वाद वाचक है, उसे समझाने का एक उपाय है। क्षेत्र की दृष्टि से अनेकान्त व्यापक है, विषय प्रतिपादन की दृष्टि से स्याद्वाद व्याप्य है। दोनों में व्याप्य-व्यापक-भाव सम्बन्ध रहा हुआ है।

### स्याद्वाद के भंगों का आगमकालीन रूप

आगम साहित्य में जिस प्रकार स्याद्वाद का रूप बताया गया है उसी का हम यहाँ निरूपण करेंगे, जिससे यह ज्ञात हो सके कि सप्तभगी का रूप नूतन नहीं है किन्तु आगम साहित्य में उस पर चर्चा की गई है। बाद के आचार्यों ने उन्हीं भगों का दार्शनिक दृष्टि से विश्लेषण किया है।

गौतम ने प्रश्न किया—भगवन् ! रत्नप्रभा पृथ्वी आत्मा है या अन्य है ?

उत्तर में भगवान् ने कहा—(१) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् आत्मा है।

(२) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् आत्मा नहीं है।

(३) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् अवक्तव्य है।

इन तीनों भगो को सुनकर गौतम ने भगवान् से पुन प्रश्न किया कि आप एक ही पृथ्वी को इतने प्रकार से किस अपेक्षा से कहते हैं ?

उत्तर में भगवान् ने कहा—

- (१) आत्मा के आदेश से आत्मा है ।
- (२) पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।
- (३) उभय के आदेश से अवक्तव्य है ।<sup>१</sup>

गौतम ने रत्नप्रभा की भाँति अन्य पृथ्वियो, देवलोक और सिद्धशिला के सम्बन्ध में पूछा है, और उत्तर भी उसी प्रकार प्राप्त हुआ । उसके बाद परमाणु के सम्बन्ध में भी पूछा, पूर्ववत् ही उत्तर मिला । किन्तु जब उन्होंने द्विप्रदेशिक स्कन्ध के विषय में पूछा, तब महावीर ने उत्तर इस प्रकार दिया । इसमें भगो का आधिक्य है । वह इस प्रकार है—

- (१) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा है ।
- (२) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा नहीं है ।
- (३) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् अवक्तव्य है ।
- (४) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा है और आत्मा नहीं है ?
- (५) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा है और अवक्तव्य है ।
- (६) द्विप्रदेशी स्कन्ध स्यात् आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

इन भगो की योजना के अपेक्षा कारण के सम्बन्ध में गौतम के प्रश्न के उत्तर में महावीर ने कहा—

- (१) द्विप्रदेशी स्कन्ध आत्मा के आदेश से आत्मा है ।
- (२) पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।
- (३) उभय के आदेश से अवक्तव्य है ।
- (४) एकदेश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और दूसरा अश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है अत द्विप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और आत्मा नहीं है ।<sup>२</sup>
- (५) एकदेश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एकदेश उभय पर्यायो से आदिष्ट है, अतएव द्विप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और अवक्तव्य है ।

१ भगवती शतक १२, ३०१०

२ एक ही स्कन्ध के भिन्न-भिन्न अशो में विवक्षा भेद का आश्रय लेने से चौथे से आगे सभी भग होते हैं । इन्हीं विकलादेशी भगो को बताने की प्रक्रिया प्रस्तुत वाक्य से प्रारम्भ होती है ।

(६) एक देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और दूसरा देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है। अतः द्विप्रदेशी स्कध आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है।

उसके पश्चात् गौतम ने त्रिप्रदेशिक स्कध के विषय में वैसा ही प्रश्न पूछा, उसका उत्तर निम्न प्रकार से दिया—

- (१) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है।
- (२) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा नहीं है।
- (२) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् अवक्तव्य है।
- (४) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और आत्मा नहीं है।
- (५) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और दो आत्मा नहीं है।
- (६) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् (दो) आत्माएँ हैं और आत्मा नहीं है।
- (७) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और अवक्तव्य है।
- (८) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है और (दो) अवक्तव्य है।
- (९) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् (दो) आत्माएँ हैं और अवक्तव्य है।
- (१०) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है।
- (११) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा नहीं है और (दो) अवक्तव्य है।
- (१२) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् (दो) आत्माएँ नहीं हैं और अवक्तव्य है।
- (१३) त्रिप्रदेशी स्कध स्यात् आत्मा है, आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है।

गौतम ने जब पूछा कि भगवन् आप ये भग किस अपेक्षा से बताते हैं ? तब भगवान् ने उत्तर दिया—

- (१) त्रिप्रदेशी स्कध आत्मा के आदेश से आत्मा है।
- (२) त्रिप्रदेशी स्कध पर के आदेश से आत्मा नहीं है।
- (३) त्रिप्रदेशी स्कध तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है।
- (४) एकदेश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और एकदेश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है। इसलिए त्रिप्रदेशी स्कध आत्मा है और आत्मा नहीं है।

(५) एकदेश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और दो देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है अतः त्रिप्रदेशी स्कध आत्मा है दो आत्माएँ नहीं हैं।

(६) दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है, अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ हैं, और आत्मा नहीं है ।

(७) एकदेश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और दूसरा देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है अतः त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और अवक्तव्य है ।

(८) एक देश सद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और दो देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है, अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और (दो) अवक्तव्य है ।

(९) दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है इसलिए त्रिप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ हैं और अवक्तव्य है ।

(१०) एक देश आदिष्ट है, असद्भावपर्यायो से और दूसरा देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से । अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

(११) एक देश आदिष्ट है, असद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से । अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१२) दो देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है अतः त्रिप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माये नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१३) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भाव-पर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभय पर्यायो से आदिष्ट है अतएव त्रिप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

इसके पश्चात् गौतम ने चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के सम्बन्ध में वही प्रश्न किया । उत्तर में भगवान् ने १६ भग्न किये । गौतम ने पुनः अपेक्षा कारण के विषय में पूछा, तब निम्न उत्तर प्रदान किया—

(१) चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा के आदेश से आत्मा है ।

(२) चतुष्प्रदेशी स्कन्ध पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।

(३) चतुष्प्रदेशी स्कन्ध तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है ।

(४) एक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट

है असद्भावपर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और आत्मा नहीं है ।

(५) एक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और अनेक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और (अनेक) आत्माएँ नहीं है ।

(६) अनेक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्माएँ है और आत्मा नहीं है ।

(७) दो देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ है और (दो) आत्माएँ नहीं है ।

(८) एक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और अवक्तव्य है ।

(९) एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और अनेक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है और (अनेक) अवक्तव्य है ।

(१०) अनेक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्माएँ है और अवक्तव्य है ।

(११) दो देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से, अत चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१२) एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१३) एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और अनेक देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा नहीं है और (अनेक) अवक्तव्य है ।

(१४) अनेक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्माएँ नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१५) दो देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतएव चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१६) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१७) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भाव पर्यायो आदिष्ट है, और दो देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(१८) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, दो देश असद्भाव पर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध आत्मा है (दो) नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१९) दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भाव-पर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए चतुष्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ है, नहीं है और अवक्तव्य है ।

इसके पश्चात् पञ्च प्रदेशिक स्कन्ध के सम्बन्ध में वे ही प्रश्न हैं, और भिन्न-भिन्न अपेक्षाओं के साथ भगवान् २२ भगो में उत्तर प्रदान करते हैं—

(१) पञ्चप्रदेशी स्कन्ध आत्मा के आदेश से आत्मा है ।

(२) पञ्च प्रदेशी स्कन्ध पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।

(३) पञ्चप्रदेशी स्कन्ध तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है ।

(४), (५), (६) ये तीन भग चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान हैं ।

(७) दो या तीन देश आदिष्ट है, सद्भावपर्यायो से और दो या तीन देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से अतएव पञ्चप्रदेशी स्कन्ध (दो या तीन) आत्माएँ है और (दो या तीन) आत्माएँ नहीं है । [सद्भाव-पर्यायो में यदि दो देश लेने हो तो असद्भावपर्यायो में तीन देश लेने चाहिए और सद्भावपर्यायो में यदि तीन देश लेने हो तो असद्भावपर्यायो में दो देश लेने चाहिए ।]

(८), (९), (१०) ये तीन भग चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान है ।

(११) दो या तीन देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से और दो या तीन देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतएव पञ्चप्रदेशी स्कन्ध (दो या तीन) आत्माये है और (दो या तीन) अवक्तव्य है ।

(१२), (१३), (१४) ये तीन भग भी चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान समझने चाहिए ।

(१५) दो या तीन देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, और दो या तीन देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से, अतएव पञ्चप्रदेशी स्कन्ध (दो या तीन) आत्माये नहीं है और (दो या तीन) अवक्तव्य है ।

(१६) यह भग भी चतुष्प्रदेशी स्कन्ध के समान है ।

(१७) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, एक देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और अनेक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट हैं, अतः पञ्चप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है, आत्मा नहीं है और (अनेक) अवक्तव्य है ।

(१८) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है अनेक देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और एक देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट हैं, अतः पञ्चप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है (अनेक) आत्माएँ नहीं है और अवक्तव्य है ।

(१९) एक देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट है, दो देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और दो देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, अतः पञ्चप्रदेशी स्कन्ध आत्मा है (दो) आत्माये नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(२०) अनेक देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से, एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से । अतः पञ्चप्रदेशी स्कन्ध (अनेक) आत्माये है, आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

(२१) दो देश आदिष्ट हैं सद्भावपर्यायो से, एक देश आदिष्ट है असद्भावपर्यायो से और दो देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतः दो आत्माएँ हैं, आत्मा नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।

(२२) दो देश आदिष्ट है सद्भावपर्यायो से, दो देश आदिष्ट हैं असद्भावपर्यायो से और एक देश आदिष्ट है तदुभयपर्यायो से, अतः पञ्चप्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माएँ हैं, (दो) आत्माये नहीं है और अवक्तव्य है ।

इसी प्रकार षट्प्रदेशी स्कन्ध के २३ भग किये गये हैं, बावीस भग तो पहले के समान ही हैं और २३ वाँ भग निम्न प्रकार है—

दो देश सद्भावपर्यायो से आदिष्ट हैं, दो देश असद्भावपर्यायो से आदिष्ट है और दो देश तदुभयपर्यायो से आदिष्ट है, इसलिए षट्प्रदेशी स्कन्ध (दो) आत्माये है (दो) आत्माये नहीं है और (दो) अवक्तव्य है ।<sup>१</sup>

उपर्युक्त भगो का अवलोकन करने पर हम इस निश्चय पर पहुँचते हैं कि स्याद्वाद से फलित होने वाली सप्तभंगी बाद के आचार्यों की देन नहीं है । ५० दलसुख मालवणिया ने लिखा है<sup>१</sup>—

(१) विधिरूप और निषेधरूप इन्ही दोनों विरोधी धर्मों को स्वीकार करने में ही स्याद्वाद के भगो का उत्थान है ।

(२) दो विरोधी धर्मों के आधार पर विवक्षाभेद से शेष भगो की रचना होती है ।

(३) मौलिक दो भगो के लिए और शेष सभी भगो के लिए अपेक्षा कारण अवश्य चाहिए । प्रत्येक भग के लिए स्वतन्त्र दृष्टि या अपेक्षा का होना आवश्यक है । प्रत्येक भङ्ग को स्वीकार क्यों किया जाता है, इस प्रश्न का स्पष्टीकरण जिससे हो वह अपेक्षा है, आदेश है, या दृष्टि है, या नय है ।

(४) इन्ही अपेक्षाओं को सूचन करने के लिए, प्रत्येक भग-वाक्य में 'स्यात्' ऐसा पद रखा जाता है । इसी से यह वाद 'स्याद्वाद' कहलाता है, इस और अन्य सूत्र के आधार से इतना निश्चित है कि जिस वाक्य में साक्षात् अपेक्षा का उपादान हो वहाँ 'स्यात्' का प्रयोग नहीं किया गया और जहाँ अपेक्षा का साक्षात् उपादान नहीं है, वहाँ स्यात् का प्रयोग किया गया है, अतएव अपेक्षा का द्योतन करने के लिए 'स्यात्' पद का प्रयोग करना चाहिए ।

(५) 'अवक्तव्य' यह भग तीसरा है । कुछ जैन दार्शनिकों ने इस भग को चौथा स्थान दिया है । आगम में अवक्तव्य का चौथा स्थान नहीं है । यह विचारणीय है कि अवक्तव्य को चौथा स्थान कब से, किसने और क्यों दिया ।

(६) स्याद्वाद के भगो में सभी विरोधी धर्मयुगलों को लेकर सात ही भग होने चाहिए—न कम, न अधिक । इस प्रकार जो जैन दार्शनिकों ने व्यवस्था की है, वह निर्मूल नहीं है । क्योंकि त्रिप्रदेशिक स्कन्ध और उससे अधिक प्रदेशिक स्कन्धों के भगो की सख्या जो प्रस्तुत सूत्र में दी गयी है उससे यही मालूम होता है कि मूल भग सात वे ही है जो जैन दार्शनिकों ने अपने सप्तभंगी के विवेचन में स्वीकृत किये हैं । जो अधिक भग सख्या सूत्र

मे निर्दिष्ट है वह मौलिक भगो के भेद के कारण नहीं है किन्तु एकवचन-बहुवचन भेद की विवक्षा के कारण ही है। यदि वचनभेदकृत सख्यावृद्धि को निकाल दिया जाय तो मौलिक भग सात ही रह जाते हैं। अतएव जो यह कहा जाता है कि आगम मे सप्तभगी नहीं है, वह भ्रममूलक है।

(७) सकलादेश-विकलादेश की कल्पना भी आगमिक सप्तभगी मे विद्यमान है। आगम के अनुसार प्रथम तीन भग सकलादेशी है और शेष चार भग विकलादेशी है।

### भग कथन-पद्धति

शब्दशास्त्र की दृष्टि से प्रत्येक शब्द के मुख्य रूप से विधि और निषेध ये दो वाच्य होते हैं। प्रत्येक विधि के साथ निषेध और प्रत्येक निषेध के साथ विधि जुड़ी रहती है। एकान्त रूप से न कोई विधि संभव है और न कोई निषेध ही। इकारार के साथ इन्कार और इन्कार के साथ इकारार रहा हुआ है। विधि और निषेध को लेकर जो सप्तभगी बनती है। वह इस प्रकार है—

- (१) स्याद् अस्ति ।
- (२) स्याद् नास्ति ।
- (३) स्याद् अस्ति-नास्ति ।
- (४) स्याद् अवक्तव्य ।
- (५) स्याद् अस्ति-अवक्तव्य ।
- (६) स्याद् नास्ति-अवक्तव्य ।
- (७) स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्य ।

इस सप्तभगी मे अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य ये मूल तीन भग है। इसमे तीन द्विसयोगी और एक त्रिसयोगी इस तरह चार भग मिलाने से सात भग होते हैं। अस्ति-नास्ति, अस्ति-अवक्तव्य और नास्ति-अवक्तव्य ये द्विसयोगी भङ्ग है। मूल तीन भग होने पर भी फलितार्थ रूप से सात भगो का उल्लेख भी आगम साहित्य मे प्राप्त होता है। जैसा कि पूर्व मे भगवती सूत्र के उल्लेख से भग बताया है, उनमे सात भगो का प्रयोग हुआ है।<sup>१</sup> पचास्तिकाय मे आचार्य कुन्द-कुन्द ने भी सात भगो का नाम बताकर सप्त-

भग का प्रयोग किया है।<sup>१</sup> भगवती सूत्र<sup>२</sup> में तथा विशेषावश्यक भाष्य<sup>३</sup> में अवक्तव्य को तीसरा भग माना है। पचास्तिकाय<sup>४</sup> में कुन्द-कुन्द ने चौथा भग माना है और प्रवचनसार<sup>५</sup> में कुन्द-कुन्द ने ही तीसरा भग माना है। बाद के आचार्यों की रचनाओं में दोनों क्रमों का उल्लेख मिलता है।

### प्रथम भंग

सप्तभगी को घट में घटाएंगे। घट में अनन्त धर्म है। उनमें एक धर्म सत्ता भी है। 'स्याद् अस्ति घट' घट कथञ्चित् सत् है। घट में अस्तित्व धर्म किस अपेक्षा से है, क्यों है और कैसे है? इसका उत्तर प्रथम भग देता है।

कथञ्चित् स्वचतुष्टय की अपेक्षा से घट का अस्तित्व है। हम जब यह कहते हैं कि घड़ा है तब हमारा उद्देश्य यही होता है कि घड़ा स्व-द्रव्य, स्व-क्षेत्र, स्व-काल और स्व-भाव की दृष्टि से है। घट के अस्तित्व की जो यहाँ पर विधि है वही भग है। स्व की अपेक्षा से अस्तित्व की विधि है। यदि किसी पदार्थ में स्वरूप में अस्तित्व का होना स्वीकार न किया जाय तो उसकी सत्ता ही नहीं रह जायगी। वह सर्वथा असत् हो जाएगा और इस प्रकार समग्र विश्व शून्यमय बन जाएगा। अतएव प्रत्येक पदार्थ में स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव से सत्ता अवश्य स्वीकार करनी चाहिए। किन्तु पर की अपेक्षा से वह नहीं है। कहा है—'सर्वमस्ति स्वरूपेण, पररूपेण नास्ति च' ससार की प्रत्येक वस्तु का अस्तित्व स्वरूप से होता ही है पर रूप से नहीं। यदि स्वयं से भिन्न अन्य समग्र पर-स्वरूपों में भी घट का अस्तित्व हो तो फिर घट, घट नहीं रह सकता। जलधारण आदि की क्रियाएँ घट में ही होती हैं पट में नहीं। पट का कार्य आच्छादन आदि करना है। स्मरण रखना चाहिए कि यदि वस्तुओं में अपने स्वरूप के समान, पर-स्वरूप की

१ सिय अत्थि-णत्थि उह्य अव्वत्तव्व पुणो य तत्तिदय ।

दव्व खु सप्तभग आदेशवसेण समवदि ॥ —पचास्तिकाय गा० १४

२ भगवती सूत्र शतक १२, ३०१०, प्र० १६-२०

३ विशेषावश्यक भाष्य गा० २-३२

४ पचास्तिकाय गा० १४

५ अत्थि त्ति य णत्थि त्ति य हवदि अव्वत्तव्वमिदि पुणो दव्व ।

पज्जायेण दु केण वि तदुभयमादिट्ठमण्ण वा ॥

—प्रवचनसार ज्ञेयाधिकार गा० ११५

सत्ता भी मानी जाए' तो उनमें स्व-पर विभाग किसी प्रकार घटित नहीं हो सकेगा। उसके अभाव में तो गुड़ और गोबर एक हो जायेगा, एतदर्थ प्रथम भग का अर्थ है घट की सत्ता सभी अपेक्षाओं से नहीं किन्तु एक अपेक्षा से है।

### द्वितीय भंग

'स्याद् नास्ति घट' यह द्वितीय भग है। प्रथम भग में स्व-चतुष्टय की अपेक्षा से अस्तित्व का प्रतिपादन था, तो द्वितीय भग में पर-चतुष्टय की अपेक्षा से निषेध किया गया है। प्रत्येक पदार्थ का विधि रूप भी है और निषेध रूप भी है। अस्तित्व के साथ नास्तित्व भी रहा हुआ है। विद्यानन्दी ने कहा है—सत्ता का निषेध, स्वामिन्न अनन्त पर की अपेक्षा से है। यदि पर की अपेक्षा के समान स्व की अपेक्षा से भी अस्तित्व का निषेध माना जाये तो घट नि स्वरूप हो जाए।<sup>१</sup> यदि नि स्वरूपता स्वीकार करे तो स्पष्ट रूप से सर्वशून्यता का दोष आजाएगा, इसलिए द्वितीय भग यह बताता है कि पर रूपेण ही घट कथंचित् नहीं है।

### तृतीय भंग

'स्याद् अस्तिनास्ति घट' यह तृतीय भङ्ग है। इसमें पहले विधि की और फिर निषेध की क्रमशः विवक्षा की जाती है। इसमें स्वचतुष्टय की अपेक्षा से सत्ता का और पर-चतुष्टय की अपेक्षा से असत्ता का क्रमशः कथन किया गया है। प्रथम और द्वितीय भग में विधि और निषेध का पृथक्-पृथक् प्रतिपादन किया गया किन्तु तीसरे भग में क्रमशः दोनों का।

### चतुर्थ भंग

'स्याद् अवक्तव्यो घट' यह चतुर्थ भग है। शब्द की शक्ति सीमित है। जब वस्तुगत किसी भी धर्म की विधि का उल्लेख करते हैं, उस समय उसका निषेध रह जाता है और जिस समय निषेध का प्रतिपादन करते हैं तब विधि रह जाती है। विधि और निषेध का क्रमशः प्रतिपादन अस्ति, नास्ति के रूप में प्रथम और दूसरे भग में किया गया है, तीसरे

१ स्वरूपोपादानवत् पररूपोपादाने सर्वथा स्वपर-विभागाभावप्रसंगात् । स चायुक्तः ।

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।६।५२

२ पररूपापोहनवत् स्वरूपापोहने तु निरुपाख्यत्वप्रसंगात् ।

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।६।५२

भग मे अस्ति, नास्ति का क्रमशः उल्लेख किया गया है किन्तु विधि-निषेध की युगपद् वक्तव्यता मे कठिनाई है। उसका समाधान अवक्तव्य शब्द के द्वारा किया गया है। 'स्याद् अवक्तव्य' भग बताता है कि घट की वक्तव्यता युगपद् मे नहीं, क्रम मे ही होती है। स्याद् अवक्तव्य भग से यह स्पष्ट हो जाता है कि अस्तित्व नास्तित्व का युगपद् वाचक कोई भी शब्द नहीं है, इसलिए विधि-निषेध का युगपत्त्व अवक्तव्य है। किन्तु यह ध्यान रखना चाहिए कि वह अवक्तव्यत्व सर्वथा सर्वतोभावेन नहीं है। यदि इस प्रकार माना जायेगा तो एकान्त अवक्तव्य का दोष पैदा होगा, जो मिथ्या होने से मान्य नहीं है। ऐसी स्थिति मे हम घट को घट शब्द से या किसी भी अन्य शब्द से, यहाँ तक कि अवक्तव्य शब्द से भी नहीं कह सकेंगे। वस्तु का शब्द द्वारा प्रतिपादन करना असंभव हो जाएगा और वाच्य-वाचक भाव की कल्पना को कोई स्थान ही न रह जाएगा। इसलिए स्यात् अवक्तव्य भङ्ग सूचित करता है कि विधि-निषेध का युगपत्त्व अस्ति या नास्ति शब्द से अवक्तव्य है किन्तु वह अवक्तव्यत्व सर्वथा नहीं है। अवक्तव्य शब्द से तो वह युगपत्त्व वक्तव्य ही है।

### पाँचवाँ भंग

'स्याद् अस्ति अवक्तव्यो घट' यह पाँचवाँ भङ्ग है। यहाँ पर पहले समय मे विधि और दूसरे समय मे युगपत् विधि-निषेध की विवक्षा की गई है। इसमे पहले अस्ति के द्वारा स्वरूप से घट की सत्ता का कथन किया जाता है और दूसरे अवक्तव्य अश के द्वारा युगपत् विधि-निषेध का प्रतिपादन किया जाता है। पाँचवे भङ्ग का अर्थ है घट है, और अवक्तव्य भी है।

### छठा भंग

'स्याद् नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर पहले समय मे निषेध और दूसरे समय मे एक साथ (युगपद्) विधि-निषेध की विवक्षा होने से घट नहीं है और वह अवक्तव्य है, यह कथन किया गया है।

### सातवाँ भंग

'स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्यो घट' यहाँ पर क्रम से पहले समय मे विधि, दूसरे समय मे निषेध और तीसरे समय मे एक साथ मे युगपद् विधि-निषेध की दृष्टि से घट है, घट नहीं है, घट अवक्तव्य है। इस प्रकार कहा गया है।

### चतुष्टय की परिभाषा

विधि और निषेध से प्रत्येक वस्तु का नियत रूप में परिज्ञान होता है। स्वचतुष्टय से जो वस्तु सत् है वही वस्तु पर-चतुष्टय से असत् है।<sup>१</sup> द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव यह चतुष्टय है। स्व-द्रव्य रूप में घट पुद्गल है, चेतन आदि पर-द्रव्य नहीं। स्व-क्षेत्र रूप में कपालादि स्वावयवों में है तन्तु आदि पर-अवयवों में नहीं। स्वकाल रूप में वह अपनी वर्तमान पर्यायों में है, किन्तु पर-पदार्थों की पर्यायों में नहीं है। स्वभाव रूप में स्वयं के लाल आदि गुणों में है, पर-पदार्थों के गुणों में नहीं है।

स्याद्वाद मजरी<sup>२</sup> में व्यवहारदृष्टि को लक्ष्य में रखकर द्रव्य की अपेक्षा पार्थिवत्व, क्षेत्र की अपेक्षा पाटलिपुत्रकत्व, काल की अपेक्षा शैशिरत्व और भाव की अपेक्षा श्यामत्व रूप लिखा है।

प्रत्येक वस्तु स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्वभाव से सत् है, पर-द्रव्य, पर-क्षेत्र, पर-काल और पर-भाव से असत् है। इस प्रकार एक ही वस्तु सत् और असत् होने से बाधा और विरोध नहीं है। विश्व का प्रत्येक पदार्थ स्वचतुष्टय की अपेक्षा से है पर-चतुष्टय की अपेक्षा से नहीं है।

प्रत्येक भङ्ग निश्चयात्मक है, अनिश्चयात्मक नहीं। इसके लिए कई बार एव (ही) शब्द का प्रयोग भी होता है जैसे 'स्याद् घट अस्त्येव'। यहाँ पर 'एव' शब्द स्वचतुष्टय की अपेक्षा निश्चित रूप से घट का अस्तित्व प्रकट करता है। 'एव' का प्रयोग न होने पर भी प्रत्येक कथन को निश्चयात्मक ही समझना चाहिए। स्याद्वाद सन्देह और अनिश्चय का समर्थक नहीं है। चाहे 'एव' शब्द का प्रयोग हो या न हो किन्तु यदि कोई वचन-प्रयोग स्याद्वाद सम्बन्धी है तो वह निश्चित ही है, वह 'एव' पूर्वक ही है।

### स्यात् शब्द का प्रयोग

सप्तभगी में प्रत्येक भङ्ग में स्वधर्म मुख्य होता है और अन्य धर्म गौण होते हैं। गौण और मुख्य की विवक्षा के लिए ही 'स्यात्' शब्द का प्रयोग किया जाता है। 'स्यात्' शब्द जहाँ विवक्षित धर्म की मुख्य रूप से

१ अथ तद्यथा यदस्ति हि तदेव नास्तीति तच्चतुष्कं च द्रव्येण क्षेत्रेण च कालेन तथाऽथवापि भावेन।

२ स्याद्वादमजरी, कारिका २३

प्रतीति कराता है, वहाँ अविवक्षित धर्म का पूर्ण रूप से निषेध न कर उसका गौणरूप से उपस्थापन करता है। शब्दशक्ति और वस्तुस्वरूप की विवेचना में वक्ता और श्रोता कुशल हैं तो 'स्यात्' शब्द के प्रयोग की आवश्यकता नहीं रहती।<sup>१</sup> अनेकान्त का प्रकाशन उसके बिना भी हो सकता है। उदाहरणार्थ—अहम् अस्मि—मैं हूँ। इस वाक्य में अहम् और अस्मि ये दो पद हैं। इन दोनों में से एक का प्रयोग होने से दूसरे का अर्थ अपने आप मालूम हो जाता है तथापि स्पष्टता की दृष्टि से यह प्रयोग किया जाता है। इसी तरह 'पार्थो धनुर्वर' में एव का प्रयोग नहीं हुआ है किन्तु 'अर्जुन ही धनुर्वर है' यह अर्थ स्पष्ट हो जाता है।<sup>२</sup> यही बात यहाँ पर भी है। 'अस्ति घट' कहने पर भी किसी अपेक्षा से घट है ऐसा अर्थ स्वतः निकल आता है किन्तु भ्रान्ति निवारणार्थ 'स्यात्' शब्द का प्रयोग करना चाहिए। आचार्य हेमचन्द्र 'स्यात्' को अनेकान्त बोधक मानते हैं।<sup>३</sup> भट्ट अकलक स्यात् को सम्यग् अनेकान्त और सम्यग् एकान्त उभय का वाचक मानते हैं इसलिए उन्हे नय और प्रमाण दोनों में स्यात् दृष्ट है।<sup>४</sup>

### अन्य दर्शनों में

हमने पूर्व यह बताया कि अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य ये तीन मूल भङ्ग हैं। अद्वैत वेदान्त, बौद्ध और वैशेषिकदर्शन की दृष्टि से मूल तीन भङ्गों की योजना इस प्रकार की जा सकती है।

अद्वैत वेदान्त ब्रह्म को ही एक मात्र तत्त्व मानता है। पर वह अस्ति होकर भी अवक्तव्य है, सत्ता रूप होने पर भी वह वाणी के द्वारा कहा नहीं जा सकता। इसलिए वेदान्त में ब्रह्म 'अस्ति' होकर भी अवक्तव्य है। बौद्धदर्शन में अन्यापोह नास्ति होकर भी अवक्तव्य है। कारण कि वाणी से अन्य का सर्वथा अपोह करने पर किसी भी विधिरूप वस्तु का परिज्ञान नहीं हो सकता। इसलिए बौद्धदर्शन का अन्यापोह 'नास्ति' होकर भी

१ अप्रयुक्तोऽपि सर्वत्र, स्यात्कारोऽर्थात्प्रतीयते ।

विधौनिषेधेऽप्यन्वयः, कुशलश्चेत्प्रयोजक ॥६३॥ —लघीयस्त्रय प्रवचन प्रवेश

२ सोऽप्रयुक्तोऽपि तज्ज्ञैः सर्वत्रार्थात्प्रतीयते,  
तथैवकारो योगादिव्यवच्छेद प्रयोजन ।

—तत्त्वाथ श्लोकवार्तिक १।६।५६

३ स्यादित्यव्ययम् अनेकान्त द्योतकम् ।

—स्याद्वाद मजरी का० ५

४ लघीयस्त्रय ६२

अवक्तव्य है। वैशेषिकदर्शन के अनुसार सामान्य और विशेष दोनों स्वतंत्र हैं। अस्ति और नास्ति होकर भी अवक्तव्य है। वे दोनों किसी एक शब्द के वाच्य नहीं हो सकते और न सर्वथा भिन्न सामान्य-विशेष में कोई अर्थ क्रिया ही हो सकती है। इस प्रकार जैनदर्शन सम्मत मूल भङ्गों की योजना अन्य दर्शनो में भी देखी जा सकती है।

### प्रमाण-सप्तभङ्गी

प्रमाणवाक्य को सकलादेश और नयवाक्य को विकलादेश कहते हैं। ये सातो ही भङ्ग जब सकलादेशी होते हैं तब प्रमाणवाक्य और जब विकलादेशी होते हैं तब नयवाक्य कहलाते हैं। इसी आधार से सप्तभङ्गी के भी दो भेद हैं—प्रमाणसप्तभङ्गी और नयसप्तभङ्गी।

प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्म हैं। किसी भी एक वस्तु का पूर्ण रूप से परिज्ञान करने के लिए उन अनन्त शब्दों का प्रयोग करना चाहिए। किन्तु यह न तो संभव है और न व्यवहार्य ही है। अनन्त शब्दों का प्रयोग करने के लिए अनन्तकाल चाहिए किन्तु मनुष्य का जीवन अनन्त नहीं है। अतएव समग्र जीवन में भी वह एक भी वस्तु का पूर्ण प्रतिपादन नहीं कर सकता, इसलिए हमें एक शब्द से ही सम्पूर्ण अर्थ का बोध करना होता है। यद्यपि बाह्य दृष्टि से ऐसा ज्ञात होता है कि वह एक ही धर्म का कथन करता है किन्तु अभेदोपचार वृत्ति से वह अन्य धर्मों का भी प्रतिपादन करता है। अभेद प्राधान्य वृत्ति या अभेदोपचार से एक शब्द के द्वारा साक्षात् एक धर्म का प्रतिपादन होने पर भी अखण्ड रूप से अनन्तधर्मात्मक सम्पूर्ण धर्मों का युगपत् कथन हो जाता है। इसको प्रमाणसप्तभङ्गी कहते हैं।

प्रश्न हो सकता है कि यह अभेदवृत्ति या अभेदोपचार क्या वस्तु है? वस्तु में जबकि अनन्त धर्म हैं और वे परस्पर भिन्न हैं उन सबकी स्वरूपसत्ता अलग-अलग है, तब उसमें अभेद किस प्रकार माना जा सकता है? उसका मुख्य आधार क्या है?

समाधान यह है कि वस्तुतत्त्व के प्रतिपादन की अभेद और भेद ये दो शैलियाँ हैं। अभेद-शैली भिन्नता में भी अभिन्नता ढूँढती है और भेद शैली अभिन्नता में भी भिन्नता की अन्वेषणा करती है। अभेद प्राधान्य वृत्ति या अभेदोपचार विवक्षित वस्तु के अनन्त धर्मों को काल, आत्मरूप, अर्थ, सम्बन्ध, उपकार, गुणिदेश, ससर्ग, और शब्द की दृष्टि से एक साथ

अखण्ड एक वस्तु के रूप में उपस्थित करता है। इस प्रकार एक और अखण्ड वस्तु के रूप में अनन्त धर्मों को एक साथ कथन करने वाले सकलादेश से वस्तु के सभी धर्मों का एक साथ समूहात्मक ज्ञान हो जाता है।

जीव आदि पदार्थ कथञ्चित् अस्तिरूप हैं, इसलिए अस्तित्व कथन में अभेदावच्छेदक काल आदि बातों को इस प्रकार घटाया जाता है—

(१) काल—जिस समय किसी वस्तु में अस्तित्व धर्म होता है उसी समय अन्य धर्म भी होते हैं। घट में जिस समय अस्तित्व रहता है उसी समय कृष्णत्व, स्थूलत्व, कठिनत्व, आदि धर्म भी रहते हैं। इसलिए काल की अपेक्षा से अन्य धर्म अस्तित्व से अभिन्न हैं।

(२) आत्मरूप—जैसे अस्तित्व घट का स्वभाव है वैसे ही कृष्णत्व, कठिनत्व आदि भी घट के स्वभाव हैं। अस्तित्व के समान अन्य गुण भी घटात्मक ही हैं। इसलिए आत्मरूप की दृष्टि से अस्तित्व और अन्य गुणों में अभेद है।

(३) अर्थ—जिस घट में अस्तित्व है उसी घट में कृष्णत्व, कठिनत्व आदि धर्म भी हैं। सभी धर्मों का स्थान एक ही है। इसलिए अर्थ की दृष्टि से अस्तित्व और अन्य गुणों में कोई भेद नहीं है।

(४) सम्बन्ध—जैसे अस्तित्व का घट से कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध है वैसे ही अन्य धर्म भी घट से सम्बन्धित हैं। सम्बन्ध की दृष्टि से अस्तित्व और अन्य गुण अभिन्न हैं।

(५) उपकार—अस्तित्व गुण घट का जो उपकार करता है, वही उपकार कृष्णत्व, कठिनत्व आदि गुण भी करते हैं। एतदर्थ यदि उपकार की दृष्टि से देखा जाय तो अस्तित्व और अन्य गुणों में अभेद है।

(६) गुणिदेश—जिस देश में अस्तित्व रहता है उसी देश में घट के अन्य गुण भी रहते हैं। घटरूप गुणी के देश की अपेक्षा से देखा जाय तो अस्तित्व और अन्य गुणों में कोई भेद नहीं है, इसी को गुणिदेश कहते हैं।<sup>१</sup>

(७) संसर्ग—जैसे अस्तित्व गुण का घट से संसर्ग है, वैसे ही अन्य गुणों का भी घट से संसर्ग है। इसलिए संसर्ग की दृष्टि से देखने पर अस्तित्व

१ अर्थ पद से अखण्ड वस्तु पूर्णरूप से ग्रहण की जाती है और गुणि-देश से अखण्ड वस्तु के बुद्धि-परिकल्पित देशांश ग्रहण किये जाते हैं।

और अन्य गुणों में कोई भेद दृष्टिगोचर नहीं होता । इसलिए ससर्ग की अपेक्षा से सभी धर्मों में अभेद है ।<sup>१</sup>

(८) शब्द—जैसे अस्तित्व का प्रतिपादन 'है' शब्द द्वारा होता है वैसे अन्य गुणों का प्रतिपादन भी 'है' शब्द से होता है । घट में अस्तित्व है, घट में कृष्णत्व है, घट में कठिनत्व है । इन सब वाक्यों में 'है' शब्द घट के विभिन्न धर्मों को प्रकट करता है । जिस 'है' शब्द से कृष्णत्व का प्रतिपादन होता है उस 'है' शब्द से कठिनत्व आदि धर्मों का भी प्रतिपादन होता है । इसलिए शब्द की दृष्टि से भी अस्तित्व और अन्य धर्मों में अभेद है ।

काल आदि के द्वारा यह अभेद व्यवस्था पर्यायस्वरूप अर्थ को गौण और गुणपिण्ड रूप द्रव्य पदार्थ को प्रधान करने पर सिद्ध हो जाती है । अभेद प्रमाण का मूल प्राण है । बिना अभेद के प्रमाण का स्वरूप सिद्ध नहीं हो सकता ।

### नय-सप्तभंगी

नय वस्तु के किसी एक धर्म को मुख्य रूप से ग्रहण करता है किन्तु शेष धर्मों का निषेध न कर उनके प्रति तटस्थ रहता है । इसी को 'सुनय' कहते हैं । नयसप्तभङ्गी सुनय में होती है, दुर्नय में नहीं । वस्तु के अनन्त धर्मों में से किसी एक धर्म का काल आदि भेदावच्छेदको द्वारा भेद की प्रधानता या भेद के उपचार से प्रतिपादन करने वाला वाक्य विकलादेश कहलाता है । इसे नयसप्तभङ्गी कहते हैं । भेददृष्टि से नयसप्तभङ्गी में वस्तु के स्वरूप का प्रतिपादन किया जाता है ।

### काल आदि की दृष्टि से

नयसप्तभङ्गी में गुणपिण्ड रूप द्रव्य पदार्थ को गौण और पर्याय स्वरूप अर्थ को प्रधान माना जाता है, इसलिए नयसप्तभङ्गी भेद प्रधान है । जैसे प्रमाणसप्तभङ्गी में काल आदि के आधार पर एक गुण को अन्य गुणों से अभिन्न विवक्षित किया जाता है, वैसे ही नयसप्तभङ्गी में उन्ही काल आदि आधारों से एक गुण का दूसरे गुण से भेद विवक्षित किया जाता है । वह इस प्रकार है—

१ पूर्वोक्त सम्बन्ध और इस ससर्ग में यह अन्तर है—तादात्म्य सम्बन्ध धर्मों की परस्पर योजना करने वाला है और ससर्ग एक वस्तु में अनेक धर्मों को बताने वाला है ।

(१) काल—वस्तुगत गुण प्रतिपल-प्रतिक्षण विभिन्न रूपों में परिणत होता रहता है। इसलिए जो अस्तित्व का काल है वह नास्तित्व आदि का काल नहीं है। विभिन्न धर्मों का विभिन्न काल होता है, एक नहीं। यदि सभी गुणों का एक ही काल माना जायेगा तो सभी पदार्थों का भी एक ही काल कहा जा सकेगा। इसलिए काल की दृष्टि से वस्तुगत धर्मों में भेद है, अभेद नहीं।

(२) आत्मरूप—वस्तुगत गुणों का आत्मरूप भी पृथक्-पृथक् है। यदि अनेक गुणों का आत्म-रूप अलग न माना जाय, तो गुणों में भेद की वृद्धि किस प्रकार होगी? जब गुण अनेक हैं तो उनका आत्मरूप भी भिन्न-भिन्न ही होना चाहिये, क्योंकि एक आत्मरूप वाले अनेक नहीं एक ही होंगे। अतः आत्मरूप से भी गुणों में भेद ही सिद्ध होता है।

(३) अर्थ—विविध धर्मों का अपना-अपना आश्रय अर्थ भी विविध ही होता है। यदि विविध गुणों का आधारभूत पदार्थ अनेक न हो तो एक को ही अनेक गुणों का आश्रय मानना होगा, जो युक्तियुक्त नहीं है। एक का आधार एक ही होता है। इसलिए अर्थभेद से भी सब धर्मों में भेद है।

(४) सम्बन्ध—सम्बन्धियों के भेद से सम्बन्ध में भी भेद होना स्वाभाविक है। यह सम्भव नहीं कि सम्बन्धी तो अनेक हों और उन सबका सम्बन्ध एक हो। गुरुदत्त का अपने पुत्र से जो सम्बन्ध है, वही भाई, माता, पिता के साथ नहीं है। इसलिए भिन्न धर्मों में सम्बन्ध की अपेक्षा से भेद ही सिद्ध होता है, अभेद नहीं।

(५) उपकार—उपकारक के भेद से उपकार में भेद होता है। अतः अनेक धर्मों के द्वारा होने वाला वस्तु का उपकार भी वस्तु में पृथक्-पृथक् होने से अनेक रूप है, एक रूप नहीं। इसलिए उपकार की अपेक्षा से भी अनेक गुणों में अभेद घटित नहीं होता।

(६) गुणिदेश—गुणी का क्षेत्र प्रत्येक भाग प्रति गुण के लिए भिन्न होना चाहिए नहीं तो दूसरे गुणी के गुणों का भी इस गुणिदेश से भेद नहीं हो सकेगा। अभिन्न नहीं मानने से एक व्यक्ति के सुख-दुःख और ज्ञानादि दूसरे व्यक्ति में प्रविष्ट हो जायेंगे जो किसी भी प्रकार उचित नहीं है। इसलिए गुणिदेश से भी धर्मों का अभेद नहीं किन्तु भेद सिद्ध होता है।

(७) ससर्ग—ससर्ग भी प्रत्येक ससर्ग वाले के भेद से भिन्न ही मानना चाहिए। यदि ससर्गियों के भेद के होते हुए भी उनके ससर्ग में अभेद

माना जाए तो ससर्गियों का भेद किस प्रकार घटित होगा। लोकदृष्टि से भी पान, सुपारी, इलायची और जिह्वा के साथ भिन्न प्रकार का ससर्ग होता है, एक नहीं। इसलिए ससर्ग से अभेद नहीं अपितु भेद ही सिद्ध होता है।

(८) शब्द—प्रत्येक धर्म का वाचक शब्द भी पृथक्-पृथक् ही होगा। यदि एक ही शब्द समस्त धर्मों का वाचक हो सकता हो तो सब पदार्थ भी एक शब्द के वाच्य बन जायेगे। ऐसी स्थिति में दूसरे शब्दों की कोई आवश्यकता ही नहीं रहेगी, इसलिए वाचक शब्द की अपेक्षा से भी वस्तुगत अनेक धर्मों में अभेदवृत्ति नहीं, भेदवृत्ति ही प्रमाणित होती है।

प्रत्येक पदार्थ गुण और पर्याय स्वरूप है। गुण और पर्याय दोनों में परस्पर भेदाभेद सम्बन्ध है। जिस समय प्रमाण-सप्तभगी से पदार्थ का अधिगम किया जाता है उस समय गुण-पर्यायो में कालादि से अभेद वृत्ति या अभेद का उपचार होता है और अस्ति अथवा नास्ति प्रभृति किसी एक शब्द से ही अनन्त गुण-पर्यायो के पिण्ड स्वरूप अखण्ड पदार्थ का युगपत् परिबोध होता है और जिस समय नयसप्तभगी के द्वारा पदार्थ का अधिगम किया जाता है, उस समय गुण और पर्यायो में कालादि के द्वारा भेदवृत्ति या भेदोपचार होता है<sup>१</sup> और अस्ति, नास्ति प्रभृति किसी शब्द के द्वारा द्रव्यगत अस्तित्व या नास्तित्व आदि किसी एक विवक्षित गुण-पर्याय का मुख्य रूप से क्रमशः निरूपण होता है। विकलादेश नय है और सकलादेश प्रमाण है। नय वस्तु के एक धर्म का निरूपण करता है और प्रमाण सम्पूर्ण धर्मों का युगपत् निरूपण करता है। नय और प्रमाण में मुख्य रूप से यही अन्तर है। प्रमाणसप्तभङ्गी में अभेदवृत्ति या अभेदोपचार का कथन होता है तो नयसप्तभङ्गी में भेदवृत्ति या भेदोपचार का निरूपण होता है। तात्पर्य यह है कि प्रमाणसप्तभगी में द्रव्यार्थिक भाव है, इसलिए अनेक धर्मों में अभेदवृत्ति स्वतः है और जहाँ पर पर्यायार्थिक भाव का आरोप किया जाता है वहाँ अनेक धर्मों में एक अखण्ड अभेद प्रस्थापित (आरोपित) किया जाता है। जहाँ पर नयसप्तभगी में द्रव्यार्थिकता है वहाँ पर अभेद में भेद का उपचार करके एक धर्म का मुख्य रूप से निरूपण किया जाता है और जहाँ पर पर्यायार्थिकता है वहाँ पर अभेदवृत्ति अपने आप होने से उपचार की आवश्यकता नहीं होती।

### व्याप्य-व्यापक भाव

स्याद्वाद और सप्तभङ्गी में व्याप्य और व्यापक भाव सम्बन्ध है। स्याद्वाद 'व्याप्य' है और सप्तभङ्गी 'व्यापक' है। जो स्याद्वाद है वह निश्चितरूप से सप्तभङ्गी होता ही है किन्तु जो सप्तभङ्गी है वह स्याद्वाद है भी, नहीं भी है। नय स्याद्वाद नहीं है तथापि उसमें सप्तभङ्गीत्व एक व्यापक धर्म है। जो स्याद्वाद और नय दोनों में रहता है।

### अनन्तभङ्गी नहीं

प्रतिपादन किया जा चुका है कि जैनदर्शन के अनुसार प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्म है, इसलिए सप्तभङ्गी के स्थान पर अनन्तभङ्गी क्यों न मानी जाय ? उत्तर में निवेदन है कि प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्म है और प्रत्येक धर्म को लेकर एक-एक सप्तभङ्गी बनती है अतएव अनन्त धर्मों की अनन्त सप्तभङ्गियों को जैनदर्शन स्वीकार करता है। यदि एक धर्म का एक भग होता तो अनन्त धर्मों की अनन्तभङ्गी हो सकती थी किन्तु ऐसा तो है नहीं। एक धर्माश्रित एक सप्तभगी स्वीकार करने के कारण अनन्त धर्मों की अनन्त सप्तभगियाँ ही संभव हो सकती हैं।<sup>१</sup>

आचार्य सिद्धसेन व अभयदेव सूरि का मन्तव्य है कि उक्त सप्तभङ्गी में सत्, असत् और अवक्तव्य ये तीन भङ्ग सकलादेशी हैं और शेष चार भङ्ग विकलादेशी हैं।<sup>२</sup> आचार्य शान्ति सूरि ने न्यायावतार-सूत्रवार्तिक वृत्ति में<sup>३</sup> अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य को सकलादेशी और अन्य चार को विकलादेशी कहा है। जैन तर्कभाषा में उपाध्याय यशोविजय जी ने सातो ही भङ्गों को सकलादेशी और विकलादेशी दोनों माना है। दिगम्बराचार्य अकलक, विद्यानन्दी आदि सातो ही भङ्गों को सकलादेश और विकलादेश रूप ही मानते हैं।<sup>४</sup>

जो आचार्य सत्, असत् और अवक्तव्य भगों को सकलादेशी और शेष चार भगों को विकलादेशी मानते हैं उनका मन्तव्य है कि प्रथम भग

१ प्रतिपर्याय सप्तभगी वस्तुनि-उत्ति वचनात् तथाज्जन्ता सप्तभगो भवेयुत्त्यपि नानिष्टम् ।  
—तत्त्वाचार्य दलोकवार्तिक १।६।४२

२ मन्मतितर्क, मटीक पृ० ४४६

३ प० दलमुन्य मालवणिया सम्पादित पृ० ६४

४ पूज्य गुहदेव रत्नमुनि स्मृति ग्रन्थ पृ० १३३

मे द्रव्यार्थिक दृष्टि से 'सत्' रूप से अभेद होता है और उसमे सम्पूर्ण द्रव्य का ज्ञान हो जाता है। द्वितीय भग मे पर्ययार्थिक दृष्टि से समस्त पर्यायो मे अभेदोपचार से अभेद मानकर असत् रूप से भी सम्पूर्ण द्रव्य का ग्रहण कर सकते है और तृतीय अवस्तव्य भग मे तो सामान्यरूप से भेद अविवक्षित ही है। इसलिए सम्पूर्ण द्रव्य के ग्रहण मे किसी भी प्रकार की कोई आपत्ति नहीं है।

अभेदरूप से सम्पूर्ण द्रव्य-ग्राही होने से तीनो भग सकलादेशी हैं और अन्य चार भग सावयव तथा अशग्राही होने से विकलादेशी है।

कितने ही विचारक उपर्युक्त विचारधारा को महत्त्व नहीं देते हैं। उनका कथन है कि यह तो एक विवक्षाभेद है। सत्त्व अथवा असत्त्व के द्वारा समग्र वस्तु का ग्रहण किया जा सकता है तब सत्त्वासत्त्वादिरूप से मिले हुए दो या तीन धर्मों के द्वारा भी अखण्ड वस्तु का परिज्ञान क्यों नहीं हो सकता ? इसलिए सातो ही भग सकलादेशी और विकलादेशी दोनों ही हो सकते है।

### सप्तभंगी का इतिहास

सुदूर अतीतकाल मे ही भारतीय दर्शनो मे विश्व के सम्बन्ध मे सत्, असत्, उभय और अनुभय ये चार पक्ष चिन्तन के मुख्य विषय रहे है। ऋग्वेद के नासदीय सूक्त मे विश्व के सम्बन्ध मे सत्<sup>१</sup> और असत् रूप से दो विरोधी कल्पनाओ का उल्लेख है। उक्त सूक्त के ऋषि के सामने दो मत थे। कितने ही जगत् के आदिकारण को सत् कहते थे, दूसरे असत्। जब ऋषि के सामने यह प्रश्न आया तब उन्होने अपना तृतीय मत प्रदर्शित करते हुए कहा—सत् भी नहीं है, असत् भी नहीं है किन्तु अनुभय है। इस प्रकार सत्, असत् और अनुभय ये तीन पक्ष ऋग्वेद मे प्राप्त होते है।<sup>२</sup>

यही तथ्य उपनिषद् साहित्य मे भी प्राप्त होता है। वहाँ पर भी दो विरोधी पक्षो का समर्थन मिलता है। 'तदेजति तन्नैजति'<sup>३</sup> 'अणोरणीयान् महतो महीयान्,<sup>४</sup> सदसद्वरेण्यम्<sup>५</sup> आदि वाक्यो मे स्पष्ट रूप से दो विरोधी

१ एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति ।—ऋग्वेद १।१६४। ४६

२ सदसत् दोनों के लिए देखिये—ऋग्वेद १०।१२६

३ ईशोपनिषद्, ५

४ कठोपनिषद्, १।२।२०

५ मुण्डकोपनिषद्, २।२।१

धर्म स्वीकार किये गये हैं। इस परम्परा में तृतीय पक्ष सदसत् अर्थात् उभय का बनता है और जहाँ सत् और असत् दोनों का निषेध किया गया है वहाँ अनुभय का चतुर्थ पक्ष बन गया। इस तरह उपनिषदों में सत्,<sup>१</sup> असत्,<sup>२</sup> सदसत् और अनुभय ये चार पक्ष प्राप्त होते हैं। अनुभय पक्ष को अवक्तव्य भी कह सकते हैं<sup>३</sup>। अवक्तव्य के तीन अर्थ हैं—(१) सत् और असत् दोनों का निषेध करना, (२) सत्, असत् और सदसत् तीनों का निषेध करना (३) सत् और असत् दोनों को अक्रम अर्थात् युगपद् स्वीकार करना। अवक्तव्य तो उपनिषद् साहित्य का मुख्य सूत्र रहा है।<sup>४</sup> जहाँ पर अवक्तव्य को तृतीय स्थान दिया गया है वहाँ पर सत् और असत् दोनों का निषेध जानना चाहिए। जहाँ पर अवक्तव्य को चतुर्थ स्थान दिया गया है, वहाँ सत्, असत् और सदसत् तीनों का निषेध जानना चाहिए। अवक्तव्यता सापेक्ष और निरपेक्ष रूप से दो प्रकार की है। सापेक्ष अवक्तव्यता वह है जिसमें तत्त्व सत्, असत् और सदसत् रूप से जो अवाच्य है, उसकी झलक होती है। प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक आचार्य नागार्जुन ने तो सत्, असत्, सदसत् और अनुभय इन चार दृष्टियों से तत्त्व को अवाच्य माना है। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि वस्तु चतुष्कोटिविनिर्मुक्त है। इस प्रकार सापेक्ष अवक्तव्यता एक, दो, तीन या चार पक्षों के निषेध पर खड़ी होती है। जहाँ पर तत्त्व न सत् हो सकता है, न असत् हो सकता है, न सत् और असत् उभयरूप हो सकता है, न अनुभय हो सकता है (ये चारों पक्ष एक साथ हो, या पृथक्-पृथक् हो) वहाँ पर सापेक्ष अवक्तव्यता है। पक्ष के रूप में जो अवक्तव्यता है वह सापेक्ष अवक्तव्यता है। निरपेक्ष अवक्तव्यता वह है जहाँ पर तत्त्व को सीधा वचन से अगम्य कहा जाता है।

१ सदेव सीम्येदमग्र आसीत् ।

—छान्दोग्योपनिषद् ६।२

२ असदेवेदमग्र आसीत् ।

—छान्दोग्योपनिषद् ३।१६।१

३ यतो वाचो निवर्तन्ते ।

—तैत्तिरीय० २।४

४ (क) यद्वाचानम्युदितम् ।

—केनोपनिषद् १।४

(ख) नैव वाचा न मनसा प्राप्नु शक्यो ।

—कठोपनिषद् ३।६।१२

(ग) अदृष्टमव्यवहार्यमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यमेकात्मप्रत्ययसार प्रपञ्चो-  
पशम शान्त शिवमद्वैत चतुर्थ मन्यन्ते स आत्मा विज्ञेय ।

—माण्डूक्योपनिषद् ७

बुद्ध के विभज्यवाद और अव्याकृतवाद में भी उक्त चार पक्षों का उल्लेख मिलता है। सान्तता और अनन्तता, नित्यता और अनित्यता आदि प्रश्नों को बुद्ध ने अव्याकृत कहा है। उसी प्रकार इन चारों पक्षों को भी अव्याकृत कहा है। जैसे—

- (१) होति तथागतो पर मरणाति ?
- (२) न होति तथागतो पर मरणाति ?
- (३) होति च न होति च तथागतो पर मरणाति ?
- (४) नेव होति न न होति तथागतो पर मरणाति ?<sup>१</sup>

उक्त अव्याकृत प्रश्नों के अतिरिक्त भी अन्य प्रश्न त्रिपिटक में ऐसे हैं, जो इन चार पक्षों को ही सिद्ध करते हैं—

- (१) सयकत दुक्खति ?
- (२) परकत दुक्खति ?
- (३) सयकत परकत च दुक्खति ?
- (४) असयकार अपरकार दुक्खति ?<sup>२</sup>

महावीरकालीन तत्त्वचिन्तक सजयवेलट्टिपुत्त के अज्ञानवाद में भी उक्त चार पक्षों की उपलब्धि होती है। सजयवेलट्टिपुत्त इन प्रश्नों का उत्तर न 'हाँ' में देता था और न 'ना' में देता था। किसी भी विषय में उसका कुछ भी निश्चय नहीं था। बुद्ध के सामने जब इस प्रकार के प्रश्न आते तब वे अव्याकृत कह देते थे पर सजय उनसे एक कदम आगे था। वह न 'हाँ' कहता, न 'ना' कहता, न अव्याकृत कहता, न व्याकृत कहता। किसी भी प्रकार का विशेषण प्रयोग करने में उसे भय सा अनुभव होता था। वह किसी भी विषय में अपना निश्चित मत प्रकट नहीं करता था। वह सशयवादी था। जो स्थान पाश्चात्य दर्शन में 'ह्यूम' का है वही स्थान भारतीय दर्शन में सजय का है। ह्यूम का भी यह मन्तव्य था कि हमारा ज्ञान निश्चित नहीं है इसलिए हम किसी अन्तिम तत्त्व का निर्णय नहीं कर सकते। सीमित अवस्था में रहते हुए सीमा के बाहर तत्त्व का निर्णय करना हमारी

१ सयुक्त निकाय

२ सयुक्त निकाय

शक्ति से परे है। जिन प्रश्नों के विषय में सजय ने विक्षेपवादी वृत्ति का परिचय दिया वे यह हैं। जैसे—<sup>१</sup>

(१) परलोक है ?

परलोक नहीं है ?

परलोक है और नहीं है ?

न परलोक है और न नहीं है ?

×

×

(२) औपपातिक है ?

औपपातिक नहीं है ?

औपपातिक है और नहीं है ?

औपपातिक न है, न नहीं है ?

×

×

(३) सुकृत दुष्कृत कर्म का फल है ?

सुकृत दुष्कृत कर्म का फल नहीं है ?

सुकृत दुष्कृत कर्म का फल है, नहीं है ?

सुकृत दुष्कृत कर्म का फल न है, न नहीं है ?

×

×

(४) मरणानन्तर तथागत है ?

मरणानन्तर तथागत नहीं है ?

मरणानन्तर तथागत है और नहीं है ?

मरणानन्तर तथागत न है और न नहीं है ?

सजय के सशयवाद में और स्याद्वाद में यही अन्तर है कि स्याद्वाद निश्चयात्मक है किन्तु सजय का सशयवाद अनिश्चयात्मक है। श्रमण भगवान् महावीर प्रत्येक प्रश्न का उत्तर अपेक्षा की दृष्टि से निश्चित रूप से देते थे। उन्होंने कभी भी तथागत बुद्ध की तरह किसी प्रश्न को अव्याकृत कहकर टालने का प्रयास नहीं किया और न सजय की तरह अनिश्चित ही उत्तर दिया। स्मरण रखना चाहिए स्याद्वाद सशयवाद नहीं है, न अज्ञानवाद है, न अस्थिरवाद है, न विक्षेपवाद है—वह तो निश्चयवाद है, ज्ञानवाद है।

भगवान् महावीर ने अपनी विशाल व तत्त्व-स्पर्शिनी दृष्टि से वस्तु के विराट् रूप को निहारकर कहा—वस्तु मे चार पक्ष ही नहीं होते किन्तु प्रत्येक वस्तु मे अनन्त पक्ष हैं, अनन्त विकल्प हैं, अनन्त धर्म है। प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है। इसलिए भगवान् महावीर ने उक्त चतुष्कोटि से विलक्षण, वस्तु मे रहे हुए प्रत्येक धर्म के लिए सप्तभगी का वैज्ञानिक रूप प्रस्तुत किया और अनन्त धर्मों के लिए अनन्त सप्तभगी का प्रतिपादन करके वस्तुबोध का सर्वग्राही रूप जन-जन के सामने उपस्थित किया।

भगवान् महावीर से पूर्व उपनिषद् काल मे वस्तु-तत्त्व के सदसद्वाद को लेकर विचारणा चल रही थी किन्तु पूर्णरूप से निर्णय नहीं हो सका था। सजय ने उन ज्वलत प्रश्नों को अज्ञात कहकर टालने का प्रयास किया। बुद्ध ने कितनी ही बातों मे विभज्यवाद का कथन करके अन्य बातों को अव्याकृत कह दिया किन्तु महावीर ने स्पष्ट उद्घोषणा की कि चिन्तन के क्षेत्र मे किसी भी वस्तु को केवल अव्याकृत या अज्ञात कह देने से समाधान नहीं हो सकता। इसलिए उन्होंने अपनी तात्त्विक व तर्क-मूलक दृष्टि से वस्तु के स्वरूप का यथार्थ प्रतिपादन किया। सप्तभगीवाद, स्याद्वाद, उसी का प्रतिफल है।

## निक्षेपवाद : एक विश्लेषण

### निक्षेप की परिभाषा

मानव अपने विचारों को अभिव्यक्त करने के लिए भाषा का प्रयोग करता है। बिना भाषा के वह अपने विचार सम्यक् प्रकार से अभिव्यक्त नहीं कर सकता। मानव और पशु में एक बहुत बड़ा अन्तर यही है कि दोनों में अनुभूति होने पर भी पशु भाषा की स्पष्टता न होने से उसे व्यक्त नहीं कर पाता जब कि मानव अपने विचारों को भाषा के माध्यम से भली-भाँति व्यक्त कर सकता है।

विश्व का कोई भी व्यवहार बिना भाषा के चल नहीं सकता। परस्पर के व्यवहार को अच्छी तरह से चलाने के लिए भाषा का सहारा और शब्द-प्रयोग का माध्यम अनिवार्य है। विश्व में हजारों भाषाएँ हैं, और उनके लाखों शब्द हैं। हर एक भाषा के शब्द अलग-अलग होते हैं। भाषा के परिज्ञान के लिए शब्द-ज्ञान आवश्यक है, और शब्द-ज्ञान के लिए भाषा-ज्ञान जरूरी है। किसी भी भाषा का सही प्रयोग तभी हो सकता है जब हम उन शब्दों का समुचित प्रयोग करना सीखें।

वक्ता द्वारा प्रयुक्त शब्द का नियत अर्थ क्या है इसे ठीक रूप से समझ लेना जैनदर्शन की भाषा में निक्षेपवाद कहा जाता है। निक्षेप का लक्षण जैन दार्शनिकों ने इस प्रकार बताया है कि शब्दों का अर्थों में और अर्थों का शब्दों में आरोप करना, अर्थात् जो किसी एक निश्चय या निर्णय में स्थापित करता है उसे निक्षेप कहते हैं।<sup>१</sup>

निक्षेप का पर्यायवाची शब्द न्यास है। तत्त्वार्थसूत्र में इस शब्द का प्रयोग हुआ है।<sup>२</sup> तत्त्वार्थ राजवार्तिक में 'न्यासो निक्षेप' इन शब्दों के द्वारा स्पष्टीकरण किया गया है।

१ गिच्छए गिण्णए गिवदि ति गिक्खेओ — धवला, पट्टपण्डागम पु० १, पृ० १०

२ नामस्थापनाद्रव्यभावतस्तन्यास ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।५

## निक्षेप का फल

अनुयोगद्वार की टीका में कहा है कि निक्षेपपूर्वक अर्थ का निरूपण करने से उसमें स्पष्टता आती है, इसलिए अर्थ की स्पष्टता उसका प्रकट फल है ।<sup>१</sup> लघीयस्त्रय की स्वोपज्ञवृत्ति में लिखा है कि अप्रस्तुत अर्थ को दूर कर प्रस्तुत अर्थ को प्रकट करना निक्षेप का फल है ।<sup>२</sup> उपाध्याय यशोविजयजी ने शब्द की अप्रतिपत्त्यादि व्यवच्छेदक अर्थरचना को निक्षेप कहा है ।<sup>३</sup> अर्थात् निक्षेप का फल अप्रतिपत्ति का व्यवच्छेद है । यहाँ पर अप्रतिपत्ति शब्द का अर्थ है अज्ञान, सशय और विपर्यय । अर्थात् निक्षेप का आश्रय लेने से अज्ञान दूर होता है, सशय नष्ट होता है और विपर्यय नहीं रहता है ।

प्रश्न है—निक्षेपो के बिना प्रमाण और नय से तत्त्वार्थ का निश्चय होता है तब निक्षेपो की आवश्यकता क्या है ?

उत्तर है—प्रमाण और नय से वस्तु या वस्तु-अंश जाना जाता है जबकि निक्षेप शब्द के नियत अर्थ को समझने-समझाने की एक पद्धति है । शब्द का उच्चारण होने पर उसके अप्रकृत (अनभिप्रेत) अर्थ का निराकरण और प्रकृत अर्थ के निरूपण के लिए निक्षेप आवश्यक है । यदि प्रमाण और नय के द्वारा अप्रकृत अर्थ को जान लिया जाये तो वह व्यवहार में उपयोगी नहीं हो सकता । मुख्य अर्थ और गौण अर्थ का विभाग होने से ही व्यवहार की सिद्धि होती है, और मुख्य तथा गौण का भेद समझना नाम आदि निक्षेप के बिना सम्भव नहीं है । इसलिए निक्षेप के बिना तत्त्वार्थ का ज्ञान नहीं हो सकता ।<sup>४</sup>

१ आवश्यकतादिशब्दानामर्थो निरूपणीय, स च निक्षेपपूर्वक एव स्पष्टतया निरूपिता भवति ।  
—अनुयोगद्वार वृत्ति

२ (क) अप्रस्तुतापिाकरणात् प्रस्तुतार्थ व्याकरणाच्च निक्षेप फलवान् ।

—लघीयस्त्रय० स्वो०। वृ० ७।२

(ख) अवगयगिवारणट्ट, पयदस्स परूपणाणिमित्त च ।

ससयविणासणट्ट, तच्चत्यवधारणट्ट च ॥

३ प्रकरणादिवशेनाप्रतिपत्त्यादि व्यवच्छेदकयथास्थान विनियोगात् शब्दार्थरचना-  
विशेषा निक्षेपा ।  
—तर्कभाषा, तृतीय परिच्छेद

४ लघीयस्त्रय पृ० ६६

सिद्धिविनिश्चय मे भट्ट अकलक ने लिखा है<sup>१</sup> कि किसी धर्मी मे नय के द्वारा जाने हुए धर्मों की योजना करने को निक्षेप कहते है। निक्षेप के अनन्त भेद है किन्तु सक्षेप मे कहा जाय तो उसके चार भेद है। अप्रस्तुत का निराकरण करके प्रस्तुत का निरूपण करना उसका उद्देश्य है। निक्षेप द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक नय के द्वारा जीव, अजीव आदि तत्त्वों को जानने का कारण है। निक्षेप से केवल तत्त्वार्थ का ज्ञान ही नहीं होता अपितु सशय, विपर्यय आदि भी नष्ट हो जाते है। निक्षेप तत्त्वार्थ के ज्ञान का हेतु इसलिए है कि वह शब्दों मे, यथाशक्ति उनके वाच्यों मे, भेद की रचना करता है, एतदर्थ ज्ञाता के श्रुतविषयक विकल्पों की उपलब्धि के उपयोग का नाम निक्षेप है।

### निक्षेप का आधार

निक्षेप का आधार—प्रधान, अप्रधान, कल्पित और अकल्पित दृष्टि-विन्दु है। भाव अकल्पित दृष्टि है, एतदर्थ वह प्रधान होता है, शेष तीन निक्षेप कल्पित है, अतः अप्रधान हैं।

नाम से वस्तु की पहचान होती है। स्थापना मे गुण की वृत्ति नहीं होती किन्तु आकार की भावना होती है। द्रव्य मे मूल वस्तु की पूर्व या उत्तर दशा या उससे सम्बन्ध रखने वाली अन्य वस्तु होती है, पर इसमे भी मौलिकता नहीं होती, एतदर्थ ये तीनों अमौलिक हैं।

### निक्षेप पद्धति की उपयोगिता

निक्षेप मे शब्द और उसके वाच्य की मधुर सगति है। निक्षेप को बिना समझे भाषा के वास्तविक अर्थ को नहीं समझा जा सकता। अर्थ-सूचक शब्द के पीछे अर्थ की स्थिति को स्पष्ट करने वाला जो विशेषण लगता है यही निक्षेप पद्धति की विशेषता है। दूसरे शब्दों मे 'स-विशेषण भाषा प्रयोग' भी इसको कह सकते है। अर्थ के अनुरूप शब्द रचना या शब्द प्रयोग का ज्ञान वाणी-सत्य का महान् तत्त्व है। चाहे विशेषण का

- १ निक्षेपोऽनन्तकल्पश्चतुरवरविधुः प्रस्तुतव्याक्रियार्थः ।  
तत्त्वार्थज्ञानहेतुर्द्वयनयविषयः सशयच्छेदकारी ॥  
शब्दार्थप्रत्ययाङ्ग विरचयति यतस्तत्त्वयान्तिभेदम् ।  
वाच्यानां वाचकेषु श्रुतविषयविकल्पोपलब्धेस्ततः म ॥

—सिद्धिविनिश्चय, निक्षेपपद्धति ?

प्रयोग न भी किया जाय तथापि वह निक्षेपण अन्तर्हित अवश्य रहता है। यदि अपेक्षादृष्टि का ध्यान नहीं रखा जायेगा तो कदम-कदम पर असत्य भाषा का प्रसंग उपस्थित होगा। जो किसी समय न्यायाधीश था वह आज भी न्यायाधीश है—यह मिथ्या हो सकता है और भ्रमपूर्ण भी। एतदर्थ निक्षेपदृष्टि की अपेक्षा विस्मृत नहीं होना चाहिए, यह विधि जितनी व्यावहारिक है उतनी ही गम्भीरता को लिए हुए भी है।

नाम—एक निर्धन व्यक्ति का नाम लक्ष्मीनारायण होता है।

स्थापना—एक पाषाण की प्रतिमा को भी लोग 'देव' मानते हैं।

द्रव्य—जो किसी समय घी का घड़ा रहा था, उसे आज भी घी का घड़ा कहते हैं। जो भविष्य में घी का घड़ा बनने वाला है वह भी घी का घड़ा कहलाता है। एक व्यक्ति कालत में निष्णात है किन्तु वर्तमान समय में वह व्यापार में लगा हुआ है तथापि लोग उसे वकील कहते हैं। भौतिक ऐश्वर्य का अधिपति ससार में इन्द्र के नाम से सम्बोधित किया जाता है। आत्म-ऐश्वर्य का अधिकारी लोकोत्तर जगत में इन्द्र कहलाता है। इस प्रकार सम्पूर्ण व्यवहार का कारण निक्षेप पद्धति है।

### नय और निक्षेप

नय और निक्षेप का सम्बन्ध विषय-विषयीभाव सम्बन्ध है। नय ज्ञानात्मक है और निक्षेप ज्ञेयात्मक। शब्द और अर्थ में वाच्य-वाचक का सम्बन्ध है तथा उसकी स्थापना की क्रिया का नाम निक्षेप है। नाम, स्थापना और द्रव्य निक्षेप ये तीन द्रव्याधिक नय के विषय हैं और भाव निक्षेप पर्यायार्थिक नय का विषय है।<sup>१</sup>

### नाम निक्षेप

व्यवहार की सुविधा के लिए वस्तु को अपनी इच्छा के अनुसार जो सज्ञा प्रदान की जाती है वह नाम निक्षेप है। नाम सार्थक और निरर्थक दोनों प्रकार का हो सकता है। सार्थक नाम 'इन्द्र' है और निरर्थक नाम 'डित्थ' है। किन्तु जो नामकरण केवल सकेत मात्र होता है जिसमें उस वस्तु की जाति, द्रव्य, गुण, क्रिया, आदि की अपेक्षा नहीं होती, वह नाम निक्षेप है। एक निरक्षर व्यक्ति का नाम विद्यासागर रख दिया। एक गरीब

१ नाम ठवणा दविए त्ति एस दब्बट्ठियस्स निक्खेवो।

भावो उ पज्जवट्ठिअस्स पस्वणा एस परमत्थो ॥ — सन्मत्ति प्रकरण १।६

व्यक्ति का नाम लक्ष्मीपति रख दिया। विद्यासागर व लक्ष्मीपति का जो अर्थ होना चाहिए वह उनमें नहीं मिलता। इसलिए ये नाम निक्षिप्त कहलाते हैं। विद्यासागर का अर्थ विद्या का समुद्र है और लक्ष्मीपति का अर्थ धन का मालिक है। विद्या का सागर होने से किसी को विद्यासागर कहना यह नाम निक्षेप नहीं है। जो ऐश्वर्य सम्पन्न हो उसे इसी कारण लक्ष्मीपति कहा जाय तो यह भी नाम निक्षेप नहीं है। गुण की विवक्षा न करके नामकरण करना नाम निक्षेप है। यदि नाम के साथ इसी प्रकार का गुण भी विवक्षित हो तो वह भाव निक्षेप हो जायेगा। यदि नाम निक्षेप नहीं होता तो हम 'विद्यासागर', 'लक्ष्मीपति' आदि नाम सुनकर अगाध विद्वत्तासम्पन्न एवं धनाढ्य व्यक्ति की ही कल्पना करते, पर सर्वत्र ऐसा नहीं होता। इसलिए इन शब्दों का वाच्य जब अर्थानुकूल नहीं होता तब नाम निक्षेप ही विवक्षित समझना चाहिए।

नाम निक्षेप में जो उसका मूल नाम है उसी से उसे पुकारा जाता है किन्तु उस नाम के पर्यायवाची शब्दों से उसका कथन नहीं हो सकता। जैसे किसी व्यक्ति का नाम यदि इन्द्र रखा गया हो तो उसे सुरेन्द्र, देवेन्द्र, पुरन्दर, पाकशासन, शक्र आदि शब्दों से सम्बोधित नहीं किया जा सकता।

काल की अपेक्षा से भी नाम के दो भेद हैं—एक शाश्वत और दूसरा अशाश्वत। जो नाम हमेशा रहने वाले हैं वे शाश्वत हैं जैसे सूर्य, चन्द्र, मेरु, सिद्धशिला, लोक, अलोक आदि। जिन नामों में परिवर्तन होता रहता है वे अशाश्वत नाम हैं जैसे जो लडकी मायके में 'कमला' के नाम से प्रसिद्ध है उसी का ससुराल में 'विमला' नाम रख दिया जाता है।

### स्थापना निक्षेप

जो अर्थ तद्रूप नहीं है, उसे तद्रूप मान लेना स्थापना निक्षेप है। अर्थात् किसी एक वस्तु की अन्य वस्तु में यह परिकल्पना करना कि यह वह है, स्थापना निक्षेप कहा जाता है। स्थापना निक्षेप के दो भेद हैं—तदाकार स्थापना और अतदाकार स्थापना। इन्हें सद्भाव स्थापना और असद्भाव स्थापना भी कहते हैं। किसी वस्तु की उमी के आकार वाली दूसरी वस्तु में स्थापना करना तदाकार स्थापना है। जैसे देवदत्त के चित्र को देवदत्त मानना। शतरज आदि के मोहरों में अश्व, गज, आदि की, जो उस आकार

से रहित है कल्पना करना अतदाकार स्थापना है। नाम और स्थापना दोनों वास्तविक अर्थ से शून्य होते हैं।

### द्रव्य निक्षेप

अतीत-व्यवस्था, भविष्यत् अवस्था और अनुयोग दशा—ये तीनों विवक्षित क्रिया में परिणत नहीं होते, इसलिए इन्हें द्रव्य निक्षेप कहा जाता है। वाणी व्यवहार विचित्र प्रकार का होता है। किसी समय भूतकालीन स्थिति का वर्तमान में प्रयोग किया जाता है तो किसी समय भविष्यकालीन स्थिति का वर्तमान में प्रयोग होता है।

किसी घड़े में किसी समय घी भरा जाता था, आज वह खाली पड़ा है। तथापि उसे घी का घड़ा कहना, या घी भरने के लिए घड़ा मंगवाया गया हो, अभी तक उसमें घी नहीं भरा हो तथापि उसे घी का घड़ा कहना द्रव्य निक्षेप है। इसी प्रकार जो भूतकाल में न्यायाधीश था, अब निवृत्त हो चुका है उसे अब भी न्यायाधीश कहना अथवा भावी राजा को वर्तमान में राजा कहना द्रव्य निक्षेप है।

द्रव्य निक्षेप का क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत है। उसमें ऐसे अनेक वाणी प्रयोग संभव हैं जैसे भावी में राजा होने वाले को राजा कहा जाता है। राजा के मृत देह को भी राजा कहा जाता है।

द्रव्य निक्षेप के आगम द्रव्य निक्षेप और नो-आगम द्रव्य निक्षेप इस प्रकार दो भेद किये हैं। नो-आगम द्रव्य निक्षेप के (१) ज्ञ-शरीर (२) भव्य-शरीर और (३) तद्व्यतिरिक्त ये तीन भेद किये गये हैं।

जिस शरीर में रहकर आत्मा जानता था वह 'ज्ञ'-शरीर या ज्ञायक शरीर है। एक पण्डित के मृत शरीर को देखकर यह कहा जाय कि यह ज्ञानी था, तो यह ज्ञ-शरीर नो-आगम द्रव्य निक्षेप का प्रयोग हुआ।

जिस शरीर में रहकर आत्मा भविष्य में जानने वाला है, वह भव्य-शरीर है। जैसे एक बालक के विलक्षण शारीरिक लक्षणों को देखकर कहना कि यह महान् ज्ञानी होगा, तो यह भव्य-शरीर नो-आगम द्रव्य निक्षेप है।

प्रथम दो भेदों में शरीर का ग्रहण किया गया है, तृतीय भेद में शरीर नहीं अपितु शारीरिक क्रिया ग्रहण की जाती है अतः उसे तद्व्यतिरिक्त कहते हैं। जैसे किसी मुनिराज की घर्मोपदेश के समय होने वाली हस्तादि की चेष्टाएँ।

आगम द्रव्य निक्षेप मे उपयोग रूप आगम-ज्ञान नहीं होता, लब्धिरूप (शक्तिरूप) होता है। नो-आगम द्रव्य निक्षेपो मे दोनो प्रकार का आगम-ज्ञान नहीं होता, केवल आगम-ज्ञान का कारणभूत शरीर होता है। नो-आगम-तद्व्यतिरिक्त मे आगम-ज्ञान का पूर्णरूप से अभाव होता है। इसे क्रिया की अपेक्षा से द्रव्य कहा है। यह तीन प्रकार का है—लौकिक, कुप्रावचनिक, लोकोत्तर।

(१) लौकिक मान्यतानुसार 'श्रीफल' मगल है।

(२) कुप्रावचनिक मान्यतानुसार 'विनायक' मगल है।

(३) लोकोत्तर मान्यतानुसार ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य रूप धर्म मगल है।

इस प्रकार भाव-शून्यता, वर्तमान पर्याय की शून्यता के उपरान्त भी जो वर्तमान पर्याय से पहचाना जाता है, यही इसमे द्रव्यता का आरोप है, इसलिए इसे द्रव्य निक्षेप कहा है।

### भाव निक्षेप

शब्द के द्वारा वर्तमान पर्याययुक्त वस्तु का ग्रहण होना भाव निक्षेप है।

(१) उपयुक्त ज्ञाता अर्थात् अध्यापक अध्यापक शब्द के अर्थ मे उपयुक्त हो तब वह आगम भाव निक्षेप से अध्यापक है।

(२) क्रिया प्रवृत्त ज्ञाता जो अध्यापक अध्यापन मे प्रवृत्त है उसकी क्रियाएँ नो-आगम से भाव निक्षेप है।

यहाँ पर 'नो' शब्द देश वाची है क्योंकि यहाँ अध्यापक का क्रिया रूप अश नो-आगम है। इसके भी तीन रूप हैं—(१) लौकिक, (१) कुप्रावचनीक और (३) लोकोत्तर।

नो-आगम तद्व्यतिरिक्त द्रव्य निक्षेप के लौकिक आदि तीन भेद कहे हैं और नो-आगम भाव के भी तीन रूप कहे हैं। पर इन दोनो मे अन्तर यही है कि द्रव्य मे 'नो' शब्द सर्वथा आगम का निषेध बताता है और भाव मे एकदेश मे निषेध बताया गया है।<sup>१</sup> द्रव्य तद्व्यतिरिक्त का क्षेत्र केवल क्रिया है और भाव तद्व्यतिरिक्त का क्षेत्र ज्ञान और क्रिया दोनो हैं। अध्यापक हाथ का सकेत आदि करता है, पुस्तक के पृष्ठ उलटता है, यह

१ आगम सव्य निषेध, नो मही अहव देस पठिमेहे।

—नो शब्द के दो अर्थ हैं सर्व-निषेध और देश-निषेध।

## □ नय-वाद : एक अध्ययन

- विचार की आधारभूति
- नय विभाग का आधार
- दो परम्पराएँ
- नैगमनय
- नैगमाभास
- सप्रहृतय
- सप्रहाभास
- व्यवहारनय
- व्यवहाराभास
- ऋजुसूत्रनय
- ऋजुसूत्राभास
- शब्दनय
- शब्दनयाभास
- समभिरुद्धनय
- समभिरुद्धनयाभास
- एवभूतनय
- एवभूतनयाभास
- नयों का एक दूसरे से सम्बन्ध
- आध्यात्मिक दृष्टि से नय पर चिन्तन
- प्रमाण और नय
- द्रव्यार्थिक और प्रवेशार्थिक दृष्टि
- व्यावहारिक और नैश्चयिक दृष्टि
- अर्थनय और शब्दनय
- नय के प्रकार
- नय प्रमाण या अप्रमाण ?
- सुनय और दुर्नय
- जैनदर्शन की अक्षय्यता का रहस्य

## नय-वाद : एक अध्ययन

### विचार की आधारभित्ति

नयवाद जैनदर्शन का एक प्रधान और मौलिक वाद है। जड़ और चेतन जगत् के वास्तविक स्वरूप को समझने के लिए यह वाद एक सर्वांगीण दृष्टि प्रस्तुत करता है और विभिन्न एकांगी दृष्टियों में सुन्दर एवं साधारण समन्वय स्थापित करता है। अनेकान्त सिद्धान्त का यही मूल आधार है। इस विषय में यहाँ किंचित् विचार किया जाएगा।

नयों को समझने के लिए यह आवश्यक है कि उनके मूल को समझने का प्रयत्न किया जाय। सामान्यतया इस जगत् में विचार-व्यवहार तीन प्रकार के होते हैं—ज्ञानाश्रयी, अर्थाश्रयी और शब्दाश्रयी।

जो विचार सकल्प प्रधान होता है उसे ज्ञानाश्रयी कहते हैं। नैगम-नय ज्ञानाश्रयी विचार है।

जो अर्थ को प्रधान मानकर चलता है वह अर्थाश्रयी विचार है। संप्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये अर्थाश्रयी विचार हैं। ये नय अर्थ के भेद और अभेद की मीमांसा करते हैं। अर्थाश्रित अभेद व्यवहार का संप्रहणय में अन्तर्भाव किया गया है। न्याय एवं वैशेषिक आदि दर्शन के विचारों का व्यवहारनय में समावेश किया गया है। क्षणिकवादी बौद्ध के विचारों को ऋजुसूत्रनय में आत्मसात् किया गया है।

शब्दाश्रयी विचार वह है जो शब्द की मीमांसा करे। शब्द, समभिरूढ और एवभूत—ये तीनों शब्दाश्रयी विचार हैं। शब्दाश्रयी लोग भाषा-शास्त्री होते हैं जो अर्थ की ओर ध्यान न देकर प्रधानतया शब्द की ओर ध्यान देते हैं।

इनके आधार पर नयों की परिभाषा इस प्रकार हो सकती है—

- (१) नैगम—सकल्प या कल्पना की अपेक्षा से होने वाला विचार।
- (२) संप्रह—समूह की अपेक्षा से होने वाला विचार।
- (३) व्यवहार—व्यक्ति की अपेक्षा से होने वाला विचार।

(४) ऋजुसूत्र—वर्तमान अवस्था की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

(५) शब्द—यथाकाल, यथाकारक, शब्द प्रयोग की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

(६) समभिरुद्ध—शब्द की उत्पत्ति के अनुरूप शब्द प्रयोग की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

(७) एवम्भूत—वस्तु के कार्यानुरूप शब्द प्रयोग की अपेक्षा से होने वाला विचार ।

### नयविभाग का आधार

अभेद सग्रहदृष्टि का आधार है और भेद व्यवहारदृष्टि का । सग्रहनय भेद को नहीं मानता है और व्यवहारनय अभेद को स्वीकार नहीं करता है । नैगम नय का आधार है—अभेद और भेद ये दोनों एक पदार्थ में रहते हैं, ये सर्वथा दो नहीं हैं परन्तु गौण—मुख्य भाव से दो हैं ।<sup>१</sup> इस दृष्टि में मुख्यता एक की ही रहती है, दूसरा सामने रहता है पर गौण रूप से । कभी धर्मी मुख्य बनता है तो कभी धर्म । अपेक्षा या प्रयोजन के अनुसार क्रम में परिवर्तन होता रहता है ।

ऋजुसूत्रनय का आधार चरम भेद है । यह केवल वर्तमान पर्याय को ही वास्तविक मानता है । पूर्व और पश्चात् की पर्यायो को नहीं ।

शब्द भेद के अनुसार अर्थ का भेद होता है, यह शब्दनय की मूल भित्ति है ।

प्रत्येक शब्द का अर्थ पृथक्-पृथक् है । एक अर्थ के दो वाचक नहीं हो सकते यह समभिरुद्धनय का आधार है ।

एवम्भूतनय के अनुसार अर्थ के लिए शब्द का प्रयोग उसकी प्रस्तुत क्रिया के अनुसार होना चाहिए । समभिरुद्धनय अर्थ की क्रिया में अप्रवृत्त शब्द को उसका वाचक मानता है । वह वाच्य और वाचक के प्रयोग को त्रैकालिक मानता है किन्तु एवम्भूत वाच्य-वाचक के प्रयोग को केवल वर्तमान में ही स्वीकार करता है । इस दृष्टि से सात नयों के विषय इस प्रकार बनते हैं—

१ अन्यदेव हि सामान्यमभिन्नज्ञानकारणम् ।

विशेषोऽप्यन्य एवेति, मन्यते नैगमो नय ॥

(१) नैगम—अर्थ का अभेद व भेद तथा दोनों ।

(२) सग्रह—अभेद

(क) पर-सग्रह—चरम अभेद

(ख) अपर-सग्रह—अवान्तर अभेद

(३) व्यवहार—भेद, अवान्तर भेद

(४) ऋजुसूत्र—चरम भेद

(५) शब्द—भेद

(६) समभिरूढ—भेद

(७) एवभूत—भेद

इन सात नयों में सग्रहनय की दृष्टि अभेद है, भेद दृष्टियाँ पाँच हैं और नैगमनय की दृष्टि भेद और अभेद दोनों से सयुक्त है। वह सयुक्त दृष्टि इस बात की सूचक है कि भेद में ही अभेद और अभेद में ही भेद है। जैनदर्शन को भेद के साथ ही अभेद भी मान्य रहा है। जड़ और चेतन ये दोनों पदार्थ सत् हैं अतः सत्त्व धर्म की दृष्टि से अभिन्न हैं। पर दोनों में स्वभाव भेद है इसलिए भिन्न हैं। वस्तुतः भेद और अभेद दोनों तात्त्विक हैं, क्योंकि भेदशून्य अभेद में अर्थक्रिया नहीं होती। विशेष में ही अर्थक्रिया होती है परन्तु अभेदशून्य भेद में भी अर्थक्रिया नहीं होती। कारण और कार्य का सम्बन्ध नहीं मिलता। पूर्व-क्षण उत्तर-क्षण का कारण तभी बन सकता है जब कि दोनों में एक अन्वयी अर्थात् एक ध्रुव या असेदाश माना जाये। एतदर्थ ही जैनदर्शन अभेदाश्रित भेद और भेदाश्रित अभेद को स्वीकार करता है।

### दो परम्पराएँ

पूर्व में यह बताया जा चुका है कि नय के दो भेद हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। इस विभाग के सम्बन्ध में दो परम्पराएँ हैं, एक सैद्धान्तिकों की और दूसरी तार्किकों की। जिनमद्भगणी क्षमाश्रमण सैद्धान्तिक परम्परा के अग्रणी हैं। उनके अभिमतानुसार नैगम, सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये चार नय द्रव्यार्थिक हैं। शब्द, समभिरूढ और एवभूत ये पर्यायार्थिक नय हैं।

सिद्धसेन दिवाकर तार्किक परम्परा के प्रमुख हैं। उनके अनुसार पहले तीन नय द्रव्यार्थिक हैं और शेष चार पर्यायार्थिक हैं।<sup>१</sup>

१ तार्किकाणा त्रयो भेदा, आद्या द्रव्यार्थतो मता ।

सैद्धान्तिकाना चत्वार पर्यायार्थगता परे ॥

सैद्धान्तिक ऋजुसूत्र को द्रव्याधिक मानते हैं। उसका आधार है अनुयोगद्वार का निम्न सूत्र—

“उज्जुसुभस्स एगो अणुवउत्तो आगमतो एग दब्बावस्सय पुहुतं नेच्छइ।”<sup>१</sup>

इसका तात्पर्य यह है—ऋजुसूत्र की दृष्टि से एक उपयोगशून्य व्यक्ति एक द्रव्यावश्यक है। सैद्धान्तिक परम्परा का कथन है कि यदि ऋजुसूत्र को द्रव्यग्राही न माना जाये तो प्रस्तुत सूत्र से विरोध आयेगा।

तार्किकों का कथन है कि अनुयोगद्वार में वर्तमान आवश्यक पर्याय में द्रव्य पद का उपचार किया गया है।<sup>२</sup> अतः यहाँ पर कोई विरोध नहीं है। सैद्धान्तिक गौण द्रव्य को द्रव्य मानकर इसको द्रव्याधिक मानते हैं और तार्किक वर्तमान पर्याय का द्रव्य रूप में उपचार और वास्तविक दृष्टि में वर्तमान पर्याय मानकर उसे पर्यायार्थिक मानते हैं। मुख्य द्रव्य कोई नहीं मानता है। एक दृष्टि का विषय है—गौण द्रव्य और एक का विषय है पर्याय। दोनों में अपेक्षा भेद है, तात्त्विक विरोध नहीं।

नय के मुख्य सात भेद हैं अतः हम यहाँ पर उनके स्वरूप का विवेचन करेंगे।

### नैगमनय

सामान्य-विशेष के संयुक्त रूप का निरूपण नैगम-नय है।<sup>३</sup> यह उभयग्राही दृष्टि है। सामान्य और विशेष ये दोनों इसके विषय हैं। इससे सामान्य-विशेषात्मक वस्तु के एकदेश का बोध होता है। न्याय व वैशेषिक-दर्शन का मन्तव्य है कि सामान्य और विशेष स्वतंत्र पदार्थ हैं<sup>४</sup> किन्तु जैन-दर्शन इस मन्तव्य को स्वीकार नहीं करता क्योंकि सामान्यरहित विशेष की और विशेषरहित सामान्य की कही भी प्रतीति नहीं होती। ये दोनों पदार्थ के ही स्वभाव हैं। एक पदार्थ की दूसरे पदार्थ, देश और काल में जो

१ अनुयोगद्वार १४

२ नयरहस्य पृ० १२

३ (क) देश-समग्र-ग्राही नैगम।

—तत्त्वार्थभाष्य १।३५

(ख) नैगमो मन्यते वस्तु, तदेतदुभयात्मकम्।

निर्विशेष न सामान्य, विशेषोऽपि न तद् विना।

—नयकणिका

(ग) जेगेहिं माणेहिं मिणइत्ति जेगमस्स य निव्वत्ती। —अनुयोगद्वार सूत्र टीका

नैगमनयानुरोधिन कणादा आक्षपादाश्च —स्याद्वादमजरी श्लोक १४ की टीका

अनुवृत्ति होती है वह सामान्य अश है और जो व्यावृत्ति होती है वह विशेष अश है। कोई भी पदार्थ एकान्तरूप से अनुवृत्ति या व्यावृत्ति रूप नहीं है। जिस पदार्थ की जिस समय दूसरो से अनुवृत्ति होती है, उसकी उसी समय दूसरो से व्यावृत्ति भी होती है।

गुण और गुणी, अवयव और अवयवी, जाति और जातिमान्, क्रिया और कारक, आदि में भेद और अभेद की विवक्षा करना नैगमनय है। गुण और गुणी, अवयव और अवयवी, जाति और जातिमान् आदि में कथंचित् भेद है और कथंचित् अभेद है। किसी समय वक्ता की विवक्षा भेद की ओर होती है और किसी समय अभेद की ओर। जिस समय भेद की ओर विवक्षा होती है उस समय अभेद गौण हो जाता है और जिस समय अभेद का प्रयोजन होता है उस समय भेद गौण हो जाता है। भेद और अभेद को गौण या मुख्यभाव से ग्रहण करना नैगमनय है। अकलकदेव ने कहा है— जिस समय भेद को ग्रहण करना हो उस समय अभेद को गौण समझना और भेद को मुख्य मानना, और अभेद को ग्रहण करते समय भेद को गौण समझना और अभेद को मुख्य मानना नैगमनय है।<sup>१</sup> जैसे गुण और गुणी को ले। जीव गुणी है और सुख उसका गुण है। 'जीव सुखी है' इसमें किसी समय जीव और सुख के अभेद की प्रधानता होती है और भेद की अप्रधानता होती है। कभी भेद की प्रधानता होती है और अभेद की गौणता होती है। दोनों विवक्षाओं को ग्रहण करना नैगमनय है। यह ध्यान रखना चाहिए कि एक की ही प्रधानता होने पर नैगमनय नहीं होगा। कभी एक की तो कभी दूसरे की प्रधानता होनी ही चाहिए।

नैगमनय और सकलादेश में यही अन्तर है कि सकलादेश समानरूप से सब धर्मों को ग्रहण करता है किन्तु नैगमनय वस्तु के धर्मों को प्रधान और गौण भाव से ग्रहण करता है।

निगम शब्द का अर्थ है—देश, सकल्प और उपचार। इनमें होने वाले अभिप्राय को नैगम कहते हैं। अर्थात् इसमें सामान्य-विशेष की भिन्नता का समर्थन तादात्म्य की अपेक्षा में किया जाता है।

१ अन्योन्यगुणभूतकभेदाभेदरूपणात् ।

नैगमोऽर्थान्तर्गतोक्तौ नैगमामात्रं इष्यते ॥

निगम का अर्थ लोक है। उसके व्यवहार का अनुसरण करने वाला नय नैगम है। अथवा जिसके जानने का एक 'गम' नहीं परन्तु अनेक 'गम' बोधमार्ग है वह नैगम है। सभी वस्तुएँ सामान्य और विशेष दोनों धर्मों से युक्त होती हैं। उनमें जाति आदि सामान्य धर्म हैं और विशेष प्रकार के भेद करने वाले विशेष धर्म हैं। कल्पना कीजिए, सौ घड़े पड़े हुए हैं। उनमें 'ये सब घड़े हैं' यह जो ऐक्य बुद्धि है वह सामान्य धर्म से होती है। 'यह मेरा घड़ा है' इस प्रकार सभी लोग अपने-अपने घड़ों को पहचान ले, यह विशेष धर्म से होता है। नैगमनय वस्तु को इन उभय गुणों से युक्त मानता है। उसका मन्तव्य है कि विशेष के बिना सामान्य और सामान्य के बिना विशेष नहीं होता।

किसी व्यक्ति से आपने पूछा—आप कहाँ पर रहते हैं ?

उसने कहा—मैं लोक में रहता हूँ।

पुन जिज्ञासा प्रस्तुत की—लोक तो अत्यन्त विस्तृत है उसमें आप कहाँ रहते हैं ?

उसने कहा—मध्य लोक में।

मध्यलोक में भी कहाँ रहते हैं ?

जम्बूद्वीप में।

जम्बूद्वीप में भी अनेक क्षेत्र हैं, उनमें से आप किस क्षेत्र में रहते हैं ?

भरत क्षेत्र में।

भरत क्षेत्र में भी सैकड़ों प्रान्त हैं, देश हैं, उनमें आप कहाँ रहते हैं ?

भारतवर्ष के राजस्थान प्रान्त में।

राजस्थान में भी अनेक शहर हैं उनमें आप किसमें रहते हो ?

उदयपुर में।

उसमें भी अनेक गलियाँ तथा मकान हैं, उनमें कहाँ रहते हो ?

अमुक गली के अमुक नम्बर के मकान में रहता हूँ।

मकान में भी अनेक कमरे हैं, उनमें से किस कमरे में रहते हो ?

अमुक नम्बर के कमरे में रहता हूँ।

कमरा भी तो काफी बड़ा है उसमें कहाँ रहते हो ?

एक स्थान में, फिर कहता है कि मैं अपने इस शरीर में रहता हूँ।

इस प्रकार निवास के सम्बन्ध में ये सारे उत्तर नैगमनय के अन्तर्गत है।<sup>१</sup> उनमें पूर्व-पूर्व के वाक्य सामान्य धर्म को और उत्तरवर्ती वाक्य विशेष धर्म को ग्रहण करते हैं। इस प्रकार सभी व्यवहारों में नैगमनय की प्रधानता है।

कितने ही नैगमनय को सकल्पमात्र ग्राही मानते हैं।<sup>२</sup> जो कार्य करना है उसका सकल्प मात्र ही नैगमनय है। जैसे—एक व्यक्ति कुल्हाड़ी लेकर जंगल में जा रहा है। मार्ग में अन्य व्यक्ति मिला। उसने पूछा—कहाँ जा रहे हो ? उसने कहा—मैं प्रस्थ<sup>३</sup> लेने जा रहा हूँ। वस्तुतः वह पुरुष लकड़ी काटने जा रहा है प्रस्थ तो पश्चात् वनेगा। किन्तु प्रस्थ के सकल्प को दृष्टि में रखकर ही वह इस प्रकार कहता है<sup>४</sup>। उसका प्रस्तुत उत्तर नैगमनय की दृष्टि से ठीक है।

नैगमनय के तीन रूप बनते हैं—(१) भूत-नैगम, (२) भविष्य-नैगम, और (३) वर्तमान-नैगम। भूतकाल में वर्तमान काल का आरोपण करना भूत-नैगम है। जैसे आज दीपावली के दिन भगवान् महावीर का निर्वाण हुआ। श्रमण भगवान् महावीर को निर्वाण प्राप्त किये २५०० वर्ष हो गये हैं तथापि 'आज' शब्द के प्रयोग से वर्तमान काल का आरोपण किया गया है। भविष्यकाल के विषय में वर्तमान काल का आरोपण करना भविष्य-नैगम है, जैसे जिसे एक बार सम्यग्दर्शन प्राप्त हो चुका है वह अवश्य ही अर्धपुद्गल परावर्तन काल में मुक्त होगा, अतः वर्तमान में उसे मुक्त कहना। किसी वस्तु को बनाना प्रारम्भ किया उसे बनाई हुई कहना यह वर्तमान नैगमनय है। जैसे रोटी पकानी शुरू की है। किसी ने पूछा—आज क्या पकाया है। उत्तर मिला—रोटी पकाई है। रोटी पकी नहीं है,

१ तत्र निलयन वसनमित्यनर्थान्तरम् । तद्दृष्टान्तो यथा—कश्चित् केनचित् पृष्ठं क्व वसति भवान् ? स प्राह लोके । तत्रापि जम्बूद्वीपे, तत्रापि भरतक्षेत्रे, तत्रापि मध्यखण्डे तत्राप्येकस्मिन् जनपदे नगरे गृहे इत्यादीन् सर्वानपि विकल्पान् नैगम इच्छति ।  
—हरिमद्रीयावश्यकटिप्पणे, नयाधिकार

२ अर्थसकल्पमात्रग्राही नैगम ।

—तत्त्वार्थ राजवार्तिक १।३।२

३ घान्य को नापने के लिए पाँच सेर के परिमाण को प्रस्थ कहते हैं।

४ हरिमद्रीयावश्यकटिप्पणे, नयाधिकार

पक रही है तथापि वर्तमान नैगम की अपेक्षा में 'पकाई है' इस प्रकार कहना सत्य है।

नैगम नय के तीन भेद होते हैं—

(१) द्रव्य-नैगम

(२) पर्याय-नैगम

(३) द्रव्य-पर्याय नैगम

इनके कार्य का क्रम इस प्रकार है—

(१) दो वस्तुओं का ग्रहण

(२) दो अवस्थाओं का ग्रहण

(३) एक वस्तु और एक अवस्था का ग्रहण।

नैगमनय अनेकान्तदृष्टि का प्रतीक है। जैनदृष्टि से नानात्व और एकत्व दोनों सत्य हैं। एकत्व-निरपेक्ष नानात्व और नानात्व-निरपेक्ष एकत्व ये दोनों मिथ्या हैं। एकत्व आपेक्षिक सत्य है। 'गोत्व' की दृष्टि से सभी गायों में एकत्व है। पशुत्व की दृष्टि से गायों और अन्य पशुओं में एकत्व है। जीवत्व की दृष्टि से पशु और अन्य जीवों में एकत्व है। द्रव्यत्व की दृष्टि से जीव और अजीव में एकत्व है। अस्तित्व की दृष्टि से सम्पूर्ण विश्व एक है। आपेक्षिक सत्य से हम वास्तविक सत्य की ओर बढ़ते हैं। तब हमारा दृष्टिकोण भेद-वादी बन जाता है। नानात्व वास्तविक सत्य है। जहाँ पर अस्तित्व की अपेक्षा है वहाँ पर विश्व एक है परन्तु चैतन्य और अचैतन्य दो परस्पर-विरोधी धर्मों की अपेक्षा विश्व एक नहीं है। उसके (१) चेतन-विश्व और (२) अचेतन-विश्व ये दो रूप हैं। चैतन्य की अपेक्षा चेतन जगत् एक है किन्तु चैतन्य के भी अनन्त भेद हैं।

चैतन्य और अचैतन्य की अपेक्षा से उसमें भेद है, किन्तु द्रव्यत्व, वस्तुत्व, अस्तित्व, परम्परानुगमत्व आदि असंख्य अपेक्षाओं से उनमें अभेद है।

दूसरी दृष्टि से सर्वथा अभेद ही नहीं भेद भी है, उसमें स्वरूप भेद है। एतदर्थ उनकी अर्थक्रिया भिन्न होती है। उनमें अभेद भी है अतः दोनों में ज्ञेय-ज्ञायक, ग्राह्य-ग्राहक प्रभृति सम्बन्ध भी है।

उपेक्षा भाव रखना सग्रहनय है। अस्तित्व धर्म को न छोड़कर सम्पूर्ण पदार्थ अपने-अपने स्वभाव में उपस्थित है इसलिए सम्पूर्ण पदार्थों के सामान्य रूप से ज्ञान करने को सग्रहनय कहते हैं।<sup>१</sup> वेदान्ती और सात्य केवल सग्रहनय को मानते हैं। विशेषरहित सामान्य मात्र को जानने वाले को सग्रह कहने हैं।<sup>२</sup>

अनेक पर्यायो को एक द्रव्य रूप से या अनेक द्रव्यों को सादृश्य-मूलक एकत्व रूप से अभेदग्राही सग्रहनय होता है<sup>३</sup>। इसकी दृष्टि में विधि ही प्रधान है, द्रव्य को छोड़कर पर्याये नहीं हैं।

पर-सग्रह और अपर-सग्रह के रूप में यह नय दो प्रकार का है।<sup>४</sup> पर-सग्रह में सत् रूप से समस्त पदार्थों का सग्रह किया जाता है<sup>५</sup> और अपर-सग्रह में एक द्रव्य रूप से समस्त पर्यायो का तथा द्रव्य रूप से समस्त द्रव्यों का, गुण रूप से समस्त गुणों का, गोत्ररूप से समस्त गौओं का, मनुष्यत्व रूप से समस्त मनुष्यों का सग्रह किया जाता है।<sup>६</sup>

अपर-सग्रह वहाँ तक चलता है जब तक भेदमूलक व्यवहार चरम सीमा पर नहीं पहुँच जाता। छहों द्रव्यों में समान रूप से रहने वाला द्रव्यत्व अपर सामान्य है।<sup>७</sup> अपर-सग्रहनय, अपर-सामान्य को विषय करता है अतः इसकी दृष्टि में द्रव्यत्व एक होने से सभी द्रव्य एक है।

### संग्रहाभास

पर-सग्रह नय सत्ता मात्र को ही विषय करता है और पर-सग्रह नयाभास भी सत्तामात्र को ही विषय करता है किन्तु दोनों में भेद यह है कि पर-सग्रह विशेषों का निषेध नहीं करता, उनमें अपेक्षा बतलाता है

१ सद्रूपतानतिक्रात स्वस्वभावमिदं जगत् ।

सत्तारूपतया सर्वं सगृह्णन् सग्रहो मतः ॥

—सग्रह श्लोक

२ सगृह्यपिडिअत्य, सगृह्ययण समासजो विति ।

—अनुयोगद्वारा

३ शुद्ध द्रव्यमभिप्रैति सग्रहस्तदभेदतः ।

—जघीयस्त्रय श्लोक ३२

४ अयमुभयविकल्पः —परोऽपररूपः ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।१४

५ अशेषविशेषावासीन्य भजमानं शुद्धद्रव्यं सन्मात्रमभिमन्यमानं परसग्रहः ।

—वही ७।१५

६ वही ७।१६

७ वही ७।२०

किन्तु पर-सग्रहाभास उनका निषेध करता है। इस तरह दूसरे अश का अपलाप करने से वह नयाभास हो गया है। वेदान्त दर्शन पर-सग्रहाभास है क्योंकि एकान्त रूप से वह सत्ता को ही तत्त्व मानता है और विशेषो को मिथ्या कहता है।

द्रव्यत्व आदि सामान्यो को अपर-सग्रहनय स्वीकार करता है पर वह उनके भेदो का—धर्म आदि द्रव्यो का निषेध नहीं करता किन्तु अपर-सग्रह-नयाभास अपर-सामान्य के भेदो का निषेध करता है अतः नयाभास है।

### व्यवहारनय

सग्रहनय के द्वारा गृहीत अर्थों का विधिपूर्वक विभाग करने वाला व्यवहारनय है।<sup>१</sup> सग्रहनय जिस अर्थ को ग्रहण करता है उस अर्थ का विशेष रूप से बोध करना हो, तब उसका पृथक्करण करना होता है। सग्रह में सामान्यमात्र का ग्रहण होता है किन्तु उस सामान्य का क्या रूप है, उसका विश्लेषण करने के लिए व्यवहार की आवश्यकता होती है अर्थात् सग्रह जिस सामान्य को ग्रहण करता है उस सामान्य को भेदपूर्वक ग्रहण करना व्यवहारनय है।

दूसरे शब्दों में कहा जाय तो लौकिक व्यवहार के अनुसार विभाग करने वाले विचार को व्यवहार नय कहते हैं।<sup>२</sup> जैसे जो सत्य है वह या तो द्रव्य है या पर्याय है। जो द्रव्य है उसके धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये छह भेद हैं। जो पर्याय है उसके सहभावी और क्रमभावी ये दो भेद हैं। जीव के भी ससारी और मुक्त इस प्रकार दो भेद हैं। सभी द्रव्यो और उनके विषय में सदा भेदानुसारी वचन-प्रवृत्ति करने वाला नय, व्यवहारनय है। यह नय सामान्य को नहीं विशेष को ग्रहण करता है<sup>३</sup> क्योंकि ससार में घट आदि विशेष पदार्थ ही जल-धारण आदि क्रिया के योग्य देखे जाते हैं किन्तु घटत्व आदि सामान्य नहीं। किसी रूपावस्था

१ (क) अतो विधिपूर्वकमवहरण व्यवहार । —तत्त्वार्थ राजवार्तिक १।३।३।६

(ख) तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक पृ० २७१

(ग) लघीयस्त्रय का० ४२ तथा ७०

२ लौकिक सम उपचारप्राप्तो, विस्तृतार्थो व्यवहार । —तत्त्वार्थभाष्य १।३।५

३ विशेषतोऽवह्नियते, निराक्रियते सामान्य येन, इति व्यवहार ।

—विशेषावश्यकमाध्यवृत्ति

को औषधि दो, इतना कहने से कार्य नहीं चलेगा, किन्तु औषधि का नाम भी बताना होगा। व्यवहारनय की दृष्टि से कोयल काली है, पर निश्चय दृष्टि से उसमें पाँचों वर्ण हैं।

व्यवहारनय में उपचार होता है, बिना उपचार के व्यवहारनय का प्रयोग नहीं होता। व्यवहारनय के दो भेद हैं—सामान्यभेदक और विशेषभेदक। सामान्यसग्रह में दो भेद करने वाले नय को सामान्यभेदक व्यवहारनय कहते हैं। जिस प्रकार द्रव्य के दो भेद हैं—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। विशेषसग्रह में अनेक भेद करने वाला विशेषभेदक व्यवहारनय कहलाता है, जैसे ससारी जीव के चार भेद हैं—नारक, तिर्यञ्च, मनुष्य और देव। इस प्रकार व्यवहारनय वहाँ तक भेद करता जाता है जहाँ पुनः भेद की संभावना न रहे। इस नय का मुख्य प्रयोजन है व्यवहार की सिद्धि।<sup>१</sup> यह नय लोकप्रसिद्ध व्यवहार का अविरोधी होता है। लोक-व्यवहार अर्थ, शब्द और ज्ञान तीनों से चलता है।

व्यवहारदृष्टि पर्याय को नहीं किन्तु द्रव्य को ग्रहण करती है अतः व्यवहार का विषय भेदात्मक और विरोधात्मक होते हुए द्रव्य रूप है न कि पर्यायरूप। इसी कारण व्यवहारनय की परिगणना द्रव्यार्थिकनय के अन्तर्गत की गई है। नैगम, सग्रह और व्यवहार ये तीनों नय द्रव्यार्थिक नय के भेद हैं।<sup>२</sup>

### व्यवहाराभास

लोक विरुद्ध विसवादी और वस्तुस्थिति की उपेक्षा करने वाली भेद कल्पना व्यवहाराभास है।<sup>३</sup>

द्रव्य और पर्याय का वास्तविक भेद मानना व्यवहार नय है किन्तु जो नय द्रव्य और पर्याय का अवास्तविक भेद स्वीकार करता है वह व्यवहारनयाभास है।<sup>४</sup> चार्वाकदर्शन वास्तविक द्रव्य और पर्याय के भेद को

१ व्यवहारानुकूल्या तु प्रमाणानां प्रमाणता ।

नान्यथा बाध्यमानानां ज्ञानानां तत्प्रसंगत ।

—लघ्वीयस्त्रय ३।६।७०

२ प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।६

३ कल्पनारोपितद्रव्यपर्यायप्रविभागमाक् ।

प्रमाणवाचितोऽन्यस्तु तदाभासोऽन्यसीयताम् ॥ —तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक पृ० २७१

४ य पुनरपारमार्थिकद्रव्यपर्यायविभागमभिप्रैति स व्यवहाराभास ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।२५

स्वीकार नहीं करता किन्तु अवास्तविक भूत-चतुष्टय को स्वीकार करता है अतः वह व्यवहारनयाभास है ।<sup>१</sup>

### ऋजुसूत्रनय

वस्तु की अतीत और अनागत पर्यायो को छोड़कर वर्तमान क्षण की पर्याय को जानना 'ऋजुसूत्रनय' का विषय है ।<sup>२</sup> वस्तु की अतीत पर्याय नष्ट हो चुकी है और अनागत पर्याय उत्पन्न नहीं हुई है, अतः अतीत और अनागत पर्याय आकाश-कुसुम की तरह सम्पूर्ण सामर्थ्य से रहित होकर किसी भी प्रकार की अर्थक्रिया नहीं करती । एतदर्थ वह अवस्तु है । क्योंकि अर्थक्रिया करने वाला ही वस्तुतः सत् है ।<sup>३</sup> अपने स्वरूप में अवस्थित परमाणु परस्पर के संयोग से कथञ्चित् समूह रूप होकर किसी कार्य में प्रवृत्त होते हैं । एतदर्थ ऋजुसूत्रनय की दृष्टि से स्थूलरूप को धारण न करने वाले स्वरूप में स्थित परमाणु ही वस्तुतः सत् कहे जा सकते हैं । इसलिए ऋजुसूत्रनय की अपेक्षा निजस्वरूप ही वस्तु है, पर-स्वरूप अनुपयोगी है अतः वस्तु नहीं है ।<sup>४</sup> जिस प्रकार—मैं सुखी हूँ । यहाँ पर सुख पर्याय वर्तमान समय में है । ऋजुसूत्रनय वर्तमान क्षणस्थायी सुख पर्याय को मुख्य रूप से ग्रहण करता है किन्तु सुख पर्याय की आधारभूत स्थायी आत्मा को स्वीकार नहीं करता है । इस नय की दृष्टि से वर्तमान का धन ही धन है और वर्तमान का सुख ही सुख है । भूत और भविष्य के धन आदि वर्तमान में अनुपयोगी हैं । इसका अर्थ यह नहीं कि ऋजुसूत्रनय भूत और भावी का निषेध करता है । प्रयोजन के अभाव में वह उनकी ओर उपेक्षा दृष्टि रखता है । उसका यह मन्तव्य है कि वस्तु की प्रत्येक अवस्था भिन्न है । प्रथम और द्वितीय क्षण की अवस्था में भेद है । जिस क्षण की जो अवस्था है वह उसी क्षण तक सीमित रहती है । इसी तरह एक वस्तु की अवस्था दूसरी अवस्था से भिन्न है । कौआ काला है, इस वाक्य में कौआ और कालेपन में जो एकता है उसकी उपेक्षा करके यह नय कहता है 'कौआ

१ प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।२६

२ (क) पञ्चुपन्नगाही उज्जुमुओ णयविही मुणेअब्बो—अनुयोगद्वार  
(ख) सता साम्प्रतानामर्थानामभिधान-परिज्ञानम् ऋजुसूत्र ।

—तत्त्वार्थभाष्य १।३५

३ यदेवार्थं क्रियाकारि तदेव परमार्थं सत् ।

कौआ है और कालापन कालापन है । कौआ और कालापन दोनों भिन्न है । यदि कालापन ही कौआ हो तो भौरा, कोयल आदि सभी पदार्थ कौआ हो जायेगे । यदि कौआ काला ही हो तो फिर रक्त, मास, पित्त, हृद्दी, चमडी आदि सभी पृथक्-पृथक् रंग के हैं अतः उमे हम केवल काला ही किस प्रकार कह सकते हैं ।

इस नय की दृष्टि से कुम्भकार को 'कुम्भकार' नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जहाँ तक कुम्भार, शिवक, छत्रक आदि पर्यायो को कर रहा है वहाँ तक तो वह कुम्भकार कहा ही नहीं जा सकता और जब कुम्भ पर्याय का समय आता है तब वह स्वयं अपने उपादान से निष्पन्न हो जाता है, अतः किस कार्य को करने के कारण उसे कुम्भकार कहा जाय ।

इस नय की दृष्टि से पलाल का दाह नहीं हो सकता क्योंकि अग्नि का सुलगना, धौकना, जलाना आदि क्रियाओ मे असख्यात समय लगता है, वर्तमान क्षण मे वे सारी क्रियाएँ नहीं हो सकती, जिस समय दाह है उस समय वह पलाल नहीं है और जिस समय पलाल है उस समय दाह नहीं है अतः पलालदाह किस प्रकार कहा जा सकता है ? जो पलाल है वह जलता ही है यह भी नहीं है क्योंकि बहुत सा पलाल बिना जला हुआ भी तो है ।

इस नय की सूक्ष्म विश्लेषणात्मक दृष्टि से भोजन आदि कोई भी क्रिया नहीं हो सकती, क्योंकि कोई भी क्रिया एक क्षण मे नहीं होती, उसके लिए असख्यात समय चाहिए । जिस माध्यम से पूर्व और उत्तर की पर्यायो मे सम्बन्ध स्थापित होता है उस माध्यम का अस्तित्व इसे मान्य नहीं है ।

यह नय लोक-व्यवहार के विरोध की कोई चिन्ता नहीं करता क्योंकि लोक-व्यवहार तो नैगम आदि नयो से चलता ही है । इस नय मे पर्याय की मुख्यता है तथापि द्रव्य की परमार्थ-सत्ता उसे क्षण की तरह स्वीकृत है । उसकी दृष्टि मे द्रव्य का अस्तित्व गौण रूप से रहता है ।

ऋजुसूत्रनय के दो भेद हैं—सूक्ष्म ऋजुसूत्रनय और स्थूल-ऋजुसूत्रनय । जो एक समय मात्र की वर्तमान पर्याय को ग्रहण करता है उसे सूक्ष्म ऋजुसूत्र कहते हैं । जो अनेक समयो की वर्तमान पर्याय को ग्रहण करता है उसे स्थूल ऋजुसूत्र कहते हैं ।<sup>१</sup>

१ एकस्मिन् समये वस्तुपर्याय यस्तु पश्यति ।

ऋजु-सूत्रो भवेत् सूक्ष्म स्थूल स्थूलार्थ-गोचर ॥

अकलकदेव ने तत्त्वार्थ राजवार्तिक<sup>१</sup> में अनेक उदाहरण देकर ऋजु-सूत्रनय की दृष्टि को स्पष्ट किया है ।

### ऋजुसूत्राभास

ऋजुसूत्रनय द्रव्य को गौण करके पर्याय को मुख्य मानता है किन्तु ऋजुसूत्रनयाभास द्रव्य का एकान्त रूप से निषेध करता है ।<sup>२</sup> वह पर्यायो को ही वास्तविक मानता है और पर्यायो में अनुगत रूप से रहने वाले द्रव्य का निषेध करता है ।

बौद्ध का सर्वथा क्षणिकवाद-ऋजुसूत्रनयाभास है<sup>३</sup>, क्योंकि उसमें द्रव्य का विलोप हो जाता है और जब निर्वाण अवस्था में चित्तसतति दीपक की भाँति बुझ जाती है, अर्थात् अस्तित्वशून्य हो जाती है तब उसके मन्तव्या-नुसार द्रव्य का सर्वथा लोप हो जाता है ।

### शब्दनय

काल, कारक, लिंग, सख्या, पुरुष और उपसर्ग आदि के भेद से शब्दों में अर्थभेद का प्रतिपादन करने वाले नय को शब्दनय कहते हैं ।<sup>४</sup> यह नय व पूर्व के दो नय शब्दशास्त्र से सम्बन्धित हैं । शब्दों के भेद से अर्थ में भेद करना इनका कार्य है । यह नय एक ही वस्तु में काल, कारक, लिंग आदि के भेद से भेद मानता है । जैसे मेरु था, मेरु है, और मेरु होगा । उक्त उदाहरण में शब्दनय भूत, वर्तमान और भविष्यकाल के भेद से मेरु पर्वत के भी तीन भेद स्वीकार करता है । वर्तमान का मेरु और है, भूत का और था और भविष्यत् का कोई और ही होगा ।<sup>५</sup> यह काल पर्याय की दृष्टि से भेद है । इसी प्रकार यह घट को करता है, इस घट में पानी है, यहाँ पर कारक के भेद से शब्दनय घट में भी भेद मानता है । लिंग तीन प्रकार का है—स्त्रीलिंग, पुल्लिंग और नपुंसकलिंग । इन तीनों लिंगों से भिन्न-

१ तत्त्वार्थ राजवार्तिक पृ० ६६-६७

२ सर्वथा द्रव्यापलापी तदाभास ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३०

३ वही ७।३१

४ (क) कालकारकलिङ्गादिभेदाच्छब्दोऽर्थभेदकृत् ।

—लघीयस्त्रय श्लोक ४४

(ख) न्यायकुमुदचन्द्र पृ० ७६४

(ग) तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक पृ० २७२, २७३

(घ) प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३२

५ प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३३

भिन्न अर्थ का बोध होता है। शब्दनय स्त्रीलिंग से वाच्य अर्थ का बोध पुल्लिंग से नहीं मानता। पुल्लिंग से वाच्य अर्थ का बोध नपुसकलिंग से नहीं मानता, जैसे—तट, तटी, तटम्—इन तीनों वाचको में शब्दनय लिंग-भेद से अर्थभेद मानता है।

उपसर्ग के कारण भी एक ही धातु के भिन्न-भिन्न अर्थ हो जाते हैं। आहार, विहार, प्रहार, सहार, निहार आदि के अर्थ में जो विभिन्नता है उसका यही कारण है। 'आ' उपसर्ग लगाने से 'आहार' का अर्थ 'भोजन' हो गया है। 'वि' उपसर्ग लगाने से 'विहार' का अर्थ 'गमन' हो गया है। 'प्र' उपसर्ग लगाने से 'प्रहार' का अर्थ 'चोट' हो गया है। 'सम्' उपसर्ग लगाने से 'सहार' का अर्थ 'नाश' हो गया है। 'नि' उपसर्ग लगाने से 'निहार' का अर्थ 'बरफ' हो गया है।

इस प्रकार नाना प्रकार के संयोगों के आधार पर विभिन्न शब्दों के अर्थभेद की जो अनेक परम्पराएँ प्रचलित हैं वे सभी शब्द नय में आ जाती हैं। शब्दशास्त्र के विकास का यही नय मूल रहा है।

### शब्दनयाभास

काल आदि के भेद से शब्द के वाच्य पदार्थ में एकान्त भेद मानने वाला अभिप्राय शब्दनयाभास है।<sup>१</sup>

काल का भेद होने से पर्याय का भेद होता है तथापि द्रव्य एक वस्तु बना रहता है। शब्दनय पर्यायदृष्टि वाला है इसलिए वह भिन्न-भिन्न पर्यायों को ही स्वीकार करता है, द्रव्य को गौण करके उसकी उपेक्षा करता है किन्तु शब्दनयाभास विभिन्न कालों में अनुगत रहने वाले द्रव्य का सर्वथा निषेध करता है एतदर्थ यह नयाभास है। जैसे सुमेरु था, सुमेरु है और सुमेरु होगा—आदि भिन्न-भिन्न काल के शब्द सर्वथा भिन्न पदार्थों का कथन करते हैं क्योंकि वे भिन्न काल वाचक शब्द हैं जैसे भिन्न पदार्थों का कथन करने वाले दूसरे भिन्न कालीन शब्द।

### समभिरूढ नय

शब्दनय काल, कारक, लिंग, संख्या आदि के भेद से ही अर्थ में भेद मानता है। वह एक लिंग वाले पर्यायवाची शब्दों में भेद नहीं मानता। जब शब्दभेद के आधार से अर्थभेद करने वाली बुद्धि आगे बढ़ती है और वह

व्युत्पत्ति-भेद के आधार से पर्यायवाची शब्दों में भी अर्थभेद मानती है तब समभिरूढनय होता है। अर्थात् पर्यायवाची शब्दों में भी निरुक्ति के भेद से भिन्न अर्थ मानने वाला नय समभिरूढनय है।<sup>१</sup> इस नय का मन्तव्य है कि जहाँ शब्दभेद है वहाँ अर्थभेद अवश्य ही होगा। शब्दनय अर्थभेद वही करता है जहाँ लिंग आदि का भेद होता है। परन्तु इस नय की दृष्टि में तो प्रत्येक शब्द का अर्थ भिन्न-भिन्न ही होता है भले ही ऐसे शब्दों में लिंग, सख्या एव काल आदि का भेद न हो।<sup>२</sup> जैसे हम इन्द्र, शक्र और पुरन्दर शब्द को ले। इन तीनों शब्दों का अर्थ शब्दनय की दृष्टि से एक है क्योंकि ये पर्यायवाची हैं और तीनों का लिंग एक है किन्तु समभिरूढनय की दृष्टि से इनके अर्थ में अन्तर है। वह कहता है कि यदि लिंगभेद, सख्याभेद आदि से अर्थभेद मान सकते हैं तो शब्दभेद से अर्थभेद क्यों न माना जाय? यदि शब्दभेद से अर्थभेद नहीं माना जायेगा तो सभी शब्दों का एक ही अर्थ हो जायेगा।

इन्द्र शब्द की व्युत्पत्ति—‘इन्द्रनादिन्द्र’ अर्थात् जो ऐश्वर्यशाली हो वह इन्द्र है। ‘शकनान्छक्र’ जो शक्ति सम्पन्न है वह शक्र है। ‘पूर्दारणात् पुरन्दर’ जो नगर का घबस करता है वह पुरन्दर है। इन शब्दों की व्युत्पत्ति भिन्न है अतः इनका वाच्य-अर्थ भी पृथक् होना चाहिए, क्योंकि इनकी प्रवृत्ति के निमित्त भिन्न-भिन्न है।<sup>३</sup>

शब्दनय एक लिंग वाले शब्दों में अर्थभेद नहीं मानता किन्तु समभिरूढनय प्रवृत्तिनिमित्तों की विभिन्नता होने से पर्यायवाची शब्दों में भी अर्थभेद मानता है। यह नय उन कोशकारों को दर्शनिक चिन्तन प्रदान करता है जिन्होंने देव व राजा के अनेक पर्यायवाची नाम तो लिखे हैं पर उस पदार्थ में उन पर्याय शब्दों की वाच्य शक्ति पृथक्-पृथक् स्वीकार नहीं की। जैसे एक अर्थ अनेक शब्दों का वाच्य नहीं हो सकता वैसे ही एक शब्द

१ पर्यायशब्देषु निरुक्तिभेदेन भिन्नमर्थं समभिगोहन् समभिरूढ ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३७

२ पर्यायशब्द-भेदेन, भिन्नार्थस्याधिरोहणात् नय समभिरूढ म्यात् पूर्ववच्चाभ्य निश्चय ।

—श्लोकवार्तिकः

३ इन्द्रनादिन्द्र शकनान्छक्र पूर्दारणाद् पुरन्दर इत्यादियु यथा ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३७

अनेक अर्थों का वाचक भी नहीं हो सकता। जैसा कि कोशो में मिलता है, एक गो शब्द के ग्यारह अर्थ नहीं हो सकते। उस शब्द में ग्यारह प्रकार की वाचक शक्ति भी मानना चाहिए। क्योंकि वह जिस शक्ति से पृथ्वी का वाचक है उसी शक्ति से गाय का भी वाचक हो तो एक शक्ति वाले शब्द से वाच्य होने के कारण पृथिवी और गाय दोनों एक ही हो जायेंगे। इसलिए शब्द में वाचक शक्तियों की तरह वाच्य शक्तियाँ भी भिन्न-भिन्न माननी चाहिए। प्रत्येक शब्द के व्युत्पत्तिनिमित्त और प्रवृत्तिनिमित्त पृथक्-पृथक् होते हैं। उस दृष्टि से वाच्यभूत अर्थ में पर्यायभेद या शक्तिभेद मानना ही चाहिए। यदि पदार्थ एक रूप हो तो उसमें विभिन्न क्रियाओं से निष्पन्न अनेक शब्दों का प्रयोग नहीं हो सकता। इस प्रकार पर्यायवाची शब्दों की अपेक्षा से समभिरूढनय अर्थभेद मानता है।<sup>१</sup>

जैनदृष्टि से प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूप में निष्ठ होती है। एक वस्तु का दूसरी वस्तु में सक्रमण नहीं होता। बाह्य व स्थूल दृष्टि से हम अनेक वस्तुओं के मिश्रण या सहस्थिति को एक वस्तु मान लेते हैं परन्तु ऐसी स्थिति में भी प्रत्येक वस्तु अपने-अपने स्वरूप में होती है।

जैन-साहित्य की भाषा में आकाश-मण्डल में अनेक वर्गणाएँ व्याप्त हैं और विज्ञान की भाषा में अनेक गैसें हैं किन्तु एक साथ व्याप्त रहने पर भी वे अपने-अपने स्वरूप में हैं। समभिरूढ का यह आशय है कि जो वस्तु जहाँ आरूढ है उसका वही प्रयोग करना चाहिए। यह दृष्टि वैज्ञानिक विश्लेषण के लिए अत्यन्त उपयोगी है। स्थूल दृष्टि से घट, कुट और कुभ इन तीनों का एक ही अर्थ है किन्तु समभिरूढ की दृष्टि से जो सिर पर रखा जाय वह घट है। कही बड़ा कही छोटा, इस प्रकार कुटिल आकृतिवाला कुट है।<sup>२</sup> सिर पर रखी जाने योग्य अवस्था और कुटिल आकृति की अवस्था एक नहीं है, अतः दोनों को एक शब्द का वाच्य मानना ठीक नहीं है, अर्थ के अनुरूप शब्द प्रयोग और शब्द प्रयोग के अनुरूप अर्थ का बोध हो तभी सम्यक् व्यवस्था हो सकती है।

१ जैनदर्शन—डा महेन्द्र कुमार जैन, पृ० ४६३-६४

२ (क) आवश्यक मलयगिरि वृत्ति

(ख) कुट कौटिल्ये, कुटनात् कौटिल्ययोगात् कुट ।

अर्थ की शब्द के प्रति और शब्द की अर्थ के प्रति नियामकता न होने से वस्तु साकार्य हो जायेगा। वस्त्र का अर्थ घट और घट का अर्थ वस्त्र न समझने के लिए नियम क्या होगा ? इसलिए शब्द को अपने वाच्य के प्रति सच्चा होना चाहिए, यह नियामकता और सच्चाई ही इस नय की मौलिकता है।<sup>१</sup>

### समभिरूढनयाभास

समभिरूढनय पर्याय-भेद से अर्थ में भेद स्वीकार करता है पर अभेद का निषेध नहीं करता किन्तु उसे गौण कर देता है। समभिरूढनयाभास पर्यायवाचक शब्दों के अर्थ में रहने वाले अभेद का निषेध कर एकान्त भेद का ही समर्थन करता है, एतदर्थ यह नयाभास है।<sup>२</sup>

### एवभूतनय

एवभूतनय निश्चय प्रधान है। वह किसी भी पदार्थ को तभी पदार्थ स्वीकार करता है जब वह वर्तमान में क्रिया से परिणत हो।<sup>३</sup> शब्दों की स्वप्रवृत्ति के निमित्तभूत क्रिया से युक्त पदार्थों को ही शब्दों का वाच्य मानने वाला विचार एवभूतनय है<sup>४</sup> अर्थात् जब व्युत्पत्ति-सिद्ध अर्थ घटित होता हो तभी पदार्थ को उस शब्द का वाच्य मानना चाहिए। जिस शब्द का जो व्युत्पत्ति अर्थ होता हो, उसके होने पर ही उस शब्द का प्रयोग करना एवभूतनय है।<sup>५</sup> इन्द्रासन पर जिस समय शोभित हो रहा हो उस समय उसे इन्द्र कहना चाहिए। जिस समय वह शक्ति का प्रयोग कर रहा हो उस समय उसे इन्द्र नहीं कहना चाहिए, उस समय उसे शक्र कहना चाहिए। जिस समय वह नगर का ध्वस कर रहा हो उस समय उसे पुरंदर कहना चाहिए, अन्य समय नहीं।

१ जैनदर्शन के मौलिक तत्त्व, मुनि नयमल जी, भाग १—पृ० ३८५-३८६

२ पर्यायध्वनीनामभिधेयानात्वमेव कक्षीकुर्वाणस्तदाभास ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।३८

३ (क) येनात्मना भूतस्तेनैवाध्यवसाययति इत्येवम्भूत । —सर्वार्थसिद्धि १।३३

(ख) अकलकग्रन्थत्रय टिप्पण पृ० १४७

४ शब्दानां स्वप्रवृत्तिनिमित्तभूतक्रियाऽऽविष्टमर्थं वाच्यत्वेनाभ्युपगच्छन्नेवम्भूत ॥

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।४०

५ क्रिया-परिणतार्थं चेदेवम्भूतो नयो वदेत् ।

—द्रव्यानुयोग तर्कणा

समभिरूढनय उस समय क्रिया हो या न हो पर शक्ति की अपेक्षा अन्य शब्दों का प्रयोग भी स्वीकार कर लेता है परन्तु एवभूतनय में ऐसा नहीं है। क्रियाक्षण में ही कारक कहना चाहिए अन्य क्षण में नहीं। पूजा करते समय ही पुजारी कहना चाहिए, अन्य समय में नहीं। यह नय वर्तमान में शक्ति की अभिव्यक्ति देखता है।

### एवंभूतनयाभास

क्रिया से रहित वस्तु को उस शब्द का वाच्य मानने का निषेध करने वाले अभिप्राय को एवभूतनयाभास कहते हैं।<sup>१</sup>

एवभूतनय जिस काल में जो क्रिया हो रही है उस काल में उस क्रिया से सम्बद्ध विशेषण किंवा विशेष्य नाम का व्यवहार करने वाला विचार है<sup>२</sup> किन्तु वह अपने से भिन्न दृष्टिकोण का निषेध नहीं करता। जो दृष्टिकोण एकान्त रूप से क्रिया-युक्त पदार्थ को ही शब्द का वाच्य मानने के साथ उस क्रिया से रहित वस्तु को उस शब्द के वाच्य होने का निषेध करता है वह एवभूतनयाभास है। एवभूतनयाभास का मन्तव्य यह है कि यदि घटन क्रिया के अभाव में घट को घट कह सकते हैं तो 'पट' को भी घट कह देना अनुचित नहीं होगा। फिर हम किसी भी पदार्थ को किसी भी शब्द से पुकार सकते हैं। यह अव्यवस्था न हो, एतदर्थ ही यह मानना युक्ति-युक्त है कि जिस शब्द से जिस क्रिया का भान हो उस क्रिया की विद्यमानता में ही उस शब्द का प्रयोग करना चाहिए, अन्य समय में नहीं।

### नयों का एक दूसरे से सम्बन्ध

उत्तर-उत्तर नय का विषय पूर्व-पूर्व नय से अल्प होता जाता है।<sup>३</sup> सातों नयों में नैगमनय का विषय सामान्य और विशेष, भेद और अभेद दोनों को ग्रहण करने के कारण सबसे अधिक है। वह कभी सामान्य को

१ क्रियाऽनाविष्ट वस्तु शब्दवाच्यतया प्रतिक्षिपस्तु तदाभास ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।४२

२ एवम्भूतस्तु सर्वत्र, व्यजनार्थ-विशेषण ।

राज-चिन्हैर्यथाराजा, नान्यदा राज-शब्द-भाक् ॥

—नयोपदेश, ३६

३ एवमेते नया पूर्वपूर्वविद्वद्महाविषया उत्तरोत्तरानुकूलाल्पविषया ।

—तत्त्वार्थ राजवार्तिक १।३६

प्रमुखता प्रदान करता है और विशेष को गौण रूप देता है। कभी विशेष को मुख्य रूप से ग्रहण करता है तो सामान्य को गौण रूप से। नैगमनय की अपेक्षा सग्रहनय की दृष्टि सकीर्ण है क्योंकि वह केवल सामान्य और अभेद को ही ग्रहण करता है। सग्रहनय से भी व्यवहारनय का विषय कम है क्योंकि सग्रहनय जिन विशेषताओं को ग्रहण करता है उन्हीं विशेषताओं के आधार पर यह नय भेद करता है। व्यवहारनय से भी ऋजुसूत्रनय का विषय कम है क्योंकि व्यवहारनय द्रव्यग्राही और त्रिकालवर्ती सद्विशेष को ग्रहण करता है। किन्तु ऋजुसूत्र वर्तमानकालीन पर्याय को ही ग्रहण करता है अतः यही से पर्यायार्थिकनय का प्रारम्भ माना जाता है। ऋजुसूत्रनय की अपेक्षा भी शब्दनय का विषय कम है क्योंकि वह काल, कारक, लिंग, सख्या आदि के भेद से अर्थ में भेद मानता है। शब्दनय से भी समभिरूढनय का विषय कम है क्योंकि वह पर्यायवाची शब्दों में किसी भी प्रकार का भेद स्वीकार नहीं करता। समभिरूढनय से भी एवभूतनय का विषय कम है। क्योंकि वह अर्थ को उस शब्द का वाच्य तभी मानता है जब अर्थ अपनी व्युत्पत्तिमूलक क्रिया में लगा हो। स्पष्ट है कि पूर्व-पूर्व नय की अपेक्षा उत्तर-उत्तरनय सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होता गया है। एक नय दूसरे नय पर अवलम्बित है। हर एक का विषय क्षेत्र उत्तरोत्तर न्यून होने से इनका पारस्परिक एक-दूसरे से सम्बन्ध है।

### आध्यात्मिकदृष्टि से नय पर चिन्तन

नयो पर दार्शनिकदृष्टि से विचार करने के पश्चात् अब हम आध्यात्मिकदृष्टि से चिन्तन करेंगे। आध्यात्मिकदृष्टि से नय के दो भेद हैं—निश्चयनय और व्यवहारनय। जो नय वस्तु के मूल एव पर-निरपेक्ष स्वरूप को बतलाता है वह निश्चयनय है और जो नय पराश्रित दूसरे पदार्थों के निमित्त से उत्पन्न वस्तु स्वरूप को बतलाता है वह व्यवहारनय है। व्यवहारनय को उपनय भी कहा है। आचार्य कुन्दकुन्द ने लिखा है—‘व्यवहारनय अभूतार्थ है और शुद्ध अर्थात् निश्चयनय भूतार्थ है।’ तात्पर्य यह है कि वस्तु के पारमार्थिक तात्त्विक शुद्ध स्वरूप का ग्रहण निश्चयनय से

होता है और अशुद्ध-अपारमार्थिक स्वरूप का ग्रहण व्यवहारनय से होता है।<sup>१</sup>

जैसे अद्वैतवाद में पारमार्थिक और व्यावहारिक ये दो दृष्टियाँ स्वीकार की गई हैं और बौद्धदर्शन के शून्यवाद या विज्ञानवाद में परमार्थ और सावृत्त ये दो दृष्टियाँ मानी हैं और उपनिषदों में सूक्ष्म और स्थूल दो रूपों में तत्त्व के वर्णन की पद्धति है वैसे ही जैन अध्यात्म ग्रन्थों में भी निश्चय और व्यवहार को अपनाया है। अन्तर यह है कि जैन अध्यात्म का निश्चयनय वास्तविक स्थिति को उपादान के आधार से पकड़ता है।<sup>२</sup> किन्तु अन्य पदार्थों के अस्तित्व का निषेध नहीं करता किन्तु वेदान्त या विज्ञानाद्वैत का परमार्थ अन्य पदार्थ के अस्तित्व को समाप्त कर देता है। तथागत की देशना को बौद्ध-साहित्य में परमार्थसत्य और लोकसवृत्तिसत्य इन दो रूपों में घटाने का प्रयास हुआ है।<sup>३</sup> इस प्रकार अद्वैत-वेदान्त में और बौद्धों के विज्ञानवाद एवं शून्यवाद में जो परमार्थ सत्य व पारमार्थिक दृष्टि है, उसे जैनदर्शन में भूतार्थनय अथवा निश्चयनय कहा है।

व्यवहारनय के दो भेद हैं—सद्भूतव्यवहारनय और असद्भूत-व्यवहारनय। एक वस्तु में गुण-गुणी के भेद से, भेद को विषय करने वाला सद्भूतव्यवहारनय है। यह भी दो प्रकार का है—उपचरित सद्भूत-व्यवहारनय, और अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय। सोपाधिक गुण और गुणी में भेद ग्रहण करने वाला उपचरित सद्भूतव्यवहारनय है। निरुपाधिक गुण एवं गुणी में भेद ग्रहण करने वाला अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय है। जिस प्रकार जीव का मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आदि लोक में व्यवहार होता है। प्रस्तुत व्यवहार में उपाधिरूप ज्ञानावरण कर्म के आवरण से कलुषित आत्मा का मलसहित ज्ञान होने से जीव के मतिज्ञान, श्रुतज्ञान प्रभृति क्षायोपशमिक ज्ञान सोपाधिक है, अतः इसे उपचरित सद्भूतव्यवहारनय कहा है। निरुपाधिक गुण-गुणी के भेद को ग्रहण करने वाला अनुपचरित

१ (क) स्वाश्रितो निश्चय पराश्रितो व्यवहार — अमृतचन्द्र

(ख) अभेदानुपचारतया वस्तु निश्चीयते इति निश्चय । भेदोपचारतया वस्तु व्यवहियते इति व्यवहार । —आलापपद्धति

२ द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।

लोकसवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थतः ॥

—माध्यमिककारिका, आर्यसत्यपरीक्षा श्लो० ८

सद्भूतव्यवहारनय है। उपाधि से मुक्त गुण के साथ जब उपाधिरहित आत्मा का सम्बन्ध प्रतिपादित किया जाता है तब निरुपाधिक गुण-गुणी के भेद से अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय सिद्ध होता है। जैसे केवलज्ञान आत्मा का सर्वथा निरावरण शुद्धज्ञान है इसलिए वह निरुपाधिक है। 'वीतराग आत्मा का केवलज्ञान' इस प्रकार का प्रयोग निरुपाधिक गुण-गुणी के भेद का है।

असद्भूतव्यवहारनय के भी उपचरित असद्भूतव्यवहार और अनुपचरित असद्भूतव्यवहार ये दो भेद हैं। सश्लेषसहित वस्तु के सम्बन्ध को विषय करने वाला अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय है। जैसे जीव का शरीर। यहाँ पर जीव और शरीर का सम्बन्ध कल्पित नहीं किन्तु जीवन-पर्यन्त स्थायी होने से अनुपचरित है। जीव और शरीर के भिन्न होने से वह असद्भूतव्यवहार भी है।

सश्लेषरहित वस्तु के सम्बन्ध को विषय करने वाला उपचरित असद्भूत व्यवहारनय है। जैसे देवदत्त का धन। यहाँ पर देवदत्त का धन के साथ सम्बन्ध माना गया है किन्तु वस्तुतः वह कल्पित होने से उपचरित है। देवदत्त और धन ये दोनों भिन्न द्रव्य हैं, एक नहीं। देवदत्त और धन का यथार्थ सम्बन्ध नहीं है।

निश्चयनय पर-निरपेक्ष स्वभाव का वर्णन करता है। जिन पर्यायों में पर-निमित्त पड़ जाता है उन्हें वह शुद्ध नहीं कहता। पर-जन्य पर्यायों को वह पर मानता है। जैसे जीव के राग प्रभृति भावों में यद्यपि आत्मा स्वयं उपादान होता है, वही राग रूप से परिणति करता है परन्तु यह भाव कर्म निमित्तक है अतः इन्हें वह आत्मा के निज रूप नहीं मानता। अन्य आत्माओं एवं ससार के समस्त अन्य अजीवों को वह अपना मान ही नहीं सकता। परन्तु जिन आत्म-विकास के स्थानों में पर का किंचित् भी निमित्त होता है, उन्हें वह पर मानता है, स्व नहीं।

निश्चयनय में आत्मा वद्ध नहीं मालूम होता, वद्धदशा आत्मा का त्रैकालिक स्वभाव नहीं है क्योंकि कर्म का क्षय होने पर उसकी सत्ता नहीं रहती। निश्चयनय में आत्मा के शुद्ध एवं निर्विकार स्वरूप का ही दर्शन होता है किन्तु आत्मा का विभाव भाव परिलक्षित नहीं होता। निश्चयनय में शरीर, इन्द्रिय और मन भी नहीं क्षलकता, क्योंकि वे आज हैं, कल नहीं हैं।

आत्मा का बद्ध रूप, स्पृश्य रूप, भेद रूप और अनियत रूप जो साधारण दृष्टि में झलकता है, पर है। आत्मा अवद्ध है, अस्पृश्य है, अभिन्न है और नियत है, जब तक यह परिज्ञान नहीं होगा तब तक आत्मा भव-बन्धनो से मुक्त नहीं हो सकता। जहाँ पर भेद और विकल्प है वहाँ निश्चयनय नहीं है। निश्चयनय भेद और विकल्प से रहित होता है। उसमें देह, कर्म, इन्द्रिय और मन आदि से परे एकमात्र विशुद्ध आत्म-तत्त्व पर दृष्टि रहती है। कर्मों का जो उदयभाव है वह निश्चयदृष्टि का लक्ष्य नहीं है उसका लक्ष्य है व्यवहारनय को लाघकर परम विशुद्ध निर्विकार स्थिति पर पहुँचना, जहाँ पर किसी भी प्रकार का क्षोभ और मोह नहीं है। पर्यायो की प्रतिक्षण परिवर्तित हो रही दशा, जो भेदरूप दृष्टिगोचर होती है, उससे भी परे जो अभेद द्रव्यमय भाव है जो अनादिकाल से कभी अशुद्ध नहीं हुआ है, और जब अशुद्ध नहीं हुआ तब शुद्ध भी कहाँ रहा ? इस प्रकार शुद्ध और अशुद्ध दोनों से परे एकमेवाद्वितीय, निर्विकल्प, त्रिकाली, निजस्वरूप है, वही शुद्ध निश्चयनय का स्वरूप है। शुद्ध निश्चयनय द्रव्य प्रधान है, वह नारकादि पर्यायो को ग्रहण नहीं करता किन्तु आत्मा के शुद्ध स्वरूप को ही ग्रहण करता है। अन्य कोई भी उसके लिए ज्ञातव्य नहीं रहता और न उपादेय ही रहता है।

जीव के असख्यात एव अनन्त विकल्पो को छोड़कर स्व स्वरूप की प्रतीति करना ही निश्चयनय है। निश्चयनय निमित्त को न पकड़कर उपादान को ही पकड़ता है जबकि व्यवहारनय की दृष्टि निमित्त पर होती है। निश्चय और व्यवहारनय में यह भी अन्तर है कि व्यवहारनय भेद प्रधान होता है और निश्चयनय अभेद प्रधान। भेद में अभेद देखना यह निश्चयनय है और अभेद में भेद देखना यह व्यवहारनय है।

जब हम कहते हैं कि ज्ञान स्वयं आत्मा है तो यह निश्चयनय की भाषा है और जब यह कहते हैं कि ज्ञान आत्मा का गुण है तो यह व्यवहारनय की भाषा हुई। यहाँ पर आत्मा गुणी है और ज्ञान आत्मा का गुण है। गुण कभी गुणी से अलग नहीं हो सकता। गुण और गुणी में अभेद और अखण्डता होती है। व्यवहार में आत्मा को गुणी माना जाता है और ज्ञान को उसका गुण माना जाता है यह भेददृष्टि का कथन है। जैनदर्शन के मन्तव्यानुसार गुण और गुणी का सम्बन्ध तादात्म्य है किन्तु आधार-आधेय

भाव सम्बन्ध नहीं है। जैसे घृत और पात्र में होता है। घी आधेय है और पात्र उसका आधार है। पात्र में घी संयोग सम्बन्ध से रहता है परन्तु घृत और पात्र की स्वतन्त्र सत्ता होने से उनका सम्बन्ध तादात्म्य नहीं है। जबकि आत्मा और उसके ज्ञानगुण का सम्बन्ध तादात्म्य है। जैनदर्शन के अनुसार गुण और गुणी में न एकान्तभेद होता है और न एकान्त अभेद होता है, पर कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद होता है। ज्ञानगुण आत्मा के अतिरिक्त कही नहीं रहता है। यह सद्भूतव्यवहारनय है।

निश्चयनय और व्यवहारनय को समझने के लिए कुछ बातें और भी समझना आवश्यक है। आत्मा और बद्ध होने वाले कर्म पुद्गलो को एक क्षेत्रावगाही बताया गया है। आकाशरूप क्षेत्र में आत्मा और कर्म पुद्गल दोनों रहते हैं, दोनों का एक ही क्षेत्र है, यह कथन व्यवहारदृष्टि से है। निश्चयदृष्टि से प्रत्येक द्रव्य अपने में ही रहता है किसी दूसरे में नहीं, आत्मा-आत्मा में रहता है, कर्म-कर्म में रहता है और आकाश-आकाश में रहता है। व्यवहारनय की दृष्टि से कर्म और आत्मा एक क्षेत्रावगाही एव संयोगी होने से दोनों का क्षेत्र एक कहा जाता है जैसे दूध और पानी मिलने पर यह नहीं कहा जाता कि यह दूध का पानी है किन्तु यही कहा जाता है कि यह दूध है, क्योंकि दोनों एकमेक हो गये हैं। किन्तु निश्चय दृष्टि से दूध, दूध है, पानी, पानी है। एक क्षेत्रावगाही होने मात्र से ही दोनों एक नहीं हो सकते, वैसे ही आत्मा और कर्म एक क्षेत्रावगाही होने से एक नहीं हो सकते, आत्मा और कर्म दोनों की सत्ता अलग-अलग है। दोनों का स्वभाव भी अलग-अलग है।

यह स्मरण रखना चाहिए कि नैगम आदि नयों का जो दार्शनिक विवेचन किया गया है वह वस्तु के स्वरूप की भीमासा करने की दृष्टि से किया गया है जबकि अध्यात्मदृष्टि से जो निश्चय और व्यवहारनय का वर्णन किया गया है वह आध्यात्मिक भावना को परिपुष्ट करने के लिए। हेय और उपादेय का परिज्ञान कर साधक मोक्षमार्ग की ओर अग्रसर हो यही आचार्यों की मंगलकामना रही है।

प्रमाण और नय

कहा जा चुका है कि ज्ञाता का वह अभिप्रायविशेष नय कहलाता है<sup>१</sup>

१ (क) नयो ज्ञातुरभिप्राय ।

—लघीयस्त्रय, ६नो० ५५, अकलक

(ग) ज्ञातृणामभिसन्धय सन्तु नया ।—सिद्धिविनिश्चय, टीका पृ० ५१७ अकलक

जो प्रमाण के द्वारा जानी हुई वस्तु के एक अंश को ग्रहण करता है। प्रमाण में अंश विभाजन नहीं होता, वह तो वस्तु को समग्रभाव से ही ग्रहण करता है। जैसे—यह घड़ा है। घड़े में अनन्त धर्म है, वह रूप, रस, गन्ध, स्पर्श प्रभृति अनन्त गुणों से युक्त है। उन गुणों का विभाग न करके पूर्ण रूप से जानना प्रमाण है और विभाग करके जानना नय है। नय और प्रमाण ये दोनों ज्ञान की ही वृत्तियाँ हैं। जब जानने वाले की दृष्टि सम्पूर्ण रूप से ग्रहण करने की होती है तब उसका ज्ञान प्रमाण होता है। जब उसका उसी प्रमाण से ग्रहण की हुई वस्तु को खण्ड-खण्ड रूप से ग्रहण करने का अभिप्राय होता है तब वह अंशग्राही अभिप्राय नय कहलाता है। इस प्रकार प्रमाण और नय ये दोनों ज्ञान के ही पर्याय हैं।

प्रमाण को सकलादेश और नय को विकलादेश कहा है। सकलादेश में वस्तु के समस्त धर्मों की विवक्षा होती है किन्तु विकलादेश में एक धर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों की विवक्षा नहीं होती। विकलादेश को इसीलिए सम्यक् माना जाता है कि वह जिस धर्म की विवक्षा करता है उसके अतिरिक्त अन्य धर्मों का प्रतिषेध नहीं करता किन्तु उन धर्मों की उपेक्षा करता है। क्योंकि उन धर्मों की विवक्षा करने का उसका कोई प्रयोजन नहीं होता। प्रयोजन के अभाव में वह न उन धर्मों का विधान करता है और न निषेध ही करता है। सकलादेश और विकलादेश दोनों वस्तु के अनेक धर्मात्मक स्वभाव को प्रकट करते हैं तथापि दोनों की प्रतिपादन पद्धति पृथक्-पृथक् है। सकलादेश वस्तु के सभी धर्मों को ग्रहण करता है और विकलादेश वस्तु के एक धर्म तक ही सीमित है। सकलादेश को स्याद्वाद और विकलादेश को नय भी कहा है।<sup>१</sup>

### द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि

वस्तु के प्रतिपादन की जितनी भी दृष्टियाँ हैं उन्हे द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक इन दो भागों में विभक्त कर सकते हैं। सामान्य या अभेदमूलक सभी दृष्टियों का समावेश-द्रव्यार्थिक दृष्टि में हो जाता है और विशेष या

(ग) अनन्तधर्माध्यासित वस्तु स्वामिप्रेतैकधर्मविशिष्ट नयति-प्रापयति-सवेदन-मारोह्यतीति नय ।

—न्यायावतार टीका २६ सिद्धविगणि ।

१ स्याद्वाद सकलादेशो नयो विकलसकथा ।

—लघीयस्त्रय ३।६।६२

भेदमूलक जितनी भी दृष्टियाँ हैं उनका समावेश पर्यायार्थिक दृष्टि में हो जाता है। आचार्य सिद्धसेन ने कहा है कि भगवान् महावीर के प्रवचन में मुख्य रूप से द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक ये दो ही दृष्टियाँ हैं शेष सभी दृष्टियाँ इन्हीं की शाखा व प्रशाखाएँ हैं।<sup>१</sup> इन दो दृष्टियों से क्या तात्पर्य है यह आगम साहित्य का पर्यवेक्षण करने से स्पष्ट हो जाता है।

नारक जीव शाश्वत है या अशाश्वत है ? उत्तर में भगवान् महावीर ने कहा—अव्युच्छित्तिनय की दृष्टि से नारक जीव शाश्वत है और व्युच्छित्तिनय की अपेक्षा से अशाश्वत है।<sup>२</sup> द्रव्यार्थिकदृष्टि का ही दूसरा नाम अव्युच्छित्तिनय है। द्रव्यदृष्टि से अवलोकन करने पर प्रत्येक पदार्थ नित्य प्रतीत होगा क्योंकि द्रव्यार्थिकदृष्टि अभेदगामी, सामान्य मूलक और अन्वयपूर्वक है। पर्यायार्थिकदृष्टि का ही अपर नाम व्युच्छित्तिनय है। पर्यायदृष्टि से देखने पर प्रत्येक वस्तु अनित्य और अशाश्वत प्रतीत होगी क्योंकि पर्यायार्थिकदृष्टि भेदगामी व विशेषमूलक है। विश्व की सभी दृष्टियाँ दो भागों में ही विभक्त हो सकती हैं या तो वह दृष्टि भेदमूलक होगी या अभेदमूलक अर्थात् विशेषमूलक होगी या सामान्यमूलक। इन दो दृष्टियों का नेतृत्व करने वाले दो नय हैं।

भगवती सूत्र में पर्यायार्थिक के स्थान पर भावार्थिक शब्द का प्रयोग हुआ है जो यह सूचित करता है कि पर्याय और भाव एकार्थक हैं।<sup>३</sup>

### द्रव्यार्थिक और प्रदेशार्थिकदृष्टि

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक दृष्टि की भाँति ही द्रव्यार्थिक और प्रदेशार्थिक दृष्टि से भी पदार्थ का निरूपण किया जा सकता है। हम यह बता चुके हैं कि द्रव्यार्थिकदृष्टि एकता का प्रतिपादन करती है। प्रदेशार्थिक दृष्टि अनेकता का विश्लेषण करती है।

पर्याय और प्रदेश में अन्तर यह है कि पर्याय द्रव्य की देश काल के अनुसार विभिन्न अवस्थाएँ हैं। देश काल के भेद से एक द्रव्य विभिन्न रूपों में परिवर्तित होता रहता है, उसके विभिन्न रूप ही विभिन्न पर्याय हैं।

१ तित्थयरवयणसगह - विसेसपत्थारमूलवागरणी।

दव्वट्ठिओ य पज्जवणओ य सेसा वियप्पा सि ॥

२ भगवती ७।२।२७६

३ भगवती १८-१०।२५, ३।२५, ४

द्रव्य के जो अवयव हैं वे प्रदेश हैं। एक द्रव्य के अनेक अंश हो सकते हैं। एक-एक अंश को एक-एक प्रदेश कहते हैं। पुद्गल का एक अंश जितने स्थान को अवगाहन करता है वह एक प्रदेश है। जैनदृष्टि से धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, लोकाकाश व जीव के प्रदेश नियत हैं। तीनों कालों में उनकी सख्या में कभी भी परिवर्तन नहीं होता है। पुद्गलास्तिकाय के प्रदेशों का कोई निश्चित नियम नहीं है। स्कंध के अनुसार उसमें न्यूनाधिकता होती रहती है किन्तु पर्याय के लिए इस प्रकार का कोई नियम नहीं है, उनकी सख्या भी नियत नहीं है। भगवान् महावीर ने प्रदेशदृष्टि से भी पदार्थ का प्रतिपादन किया है। उन्होंने द्रव्यदृष्टि, पर्यायदृष्टि, प्रदेशदृष्टि, और गुणदृष्टि से नाना विरोधी धर्मों का समन्वय करते हुए कहा है कि द्रव्य दृष्टि से मैं एक हूँ। पर्यायदृष्टि से ज्ञान और दर्शन रूप दो हूँ। प्रदेशदृष्टि से मैं अक्षय, अव्यय और अवस्थित हूँ। उपयोगदृष्टि से मैं अस्थिर हूँ क्योंकि मैं अनेक भूत, वर्तमान और भावी परिणामों की योग्यता रखता हूँ।<sup>१</sup> इससे स्पष्ट है कि भगवान् महावीर ने पर्यायदृष्टि से भिन्न एक प्रदेशदृष्टि को भी माना है। यहाँ पर प्रदेशदृष्टि का उपयोग आत्मा के अक्षय, अव्यय और अवस्थित धर्मों के प्रकाशन में किया है। पुद्गल-प्रदेश की भाँति आत्म-प्रदेश व्ययशील, अनवस्थित और क्षयी नहीं है। आत्म-प्रदेश में कभी भी न्यूनाधिकता नहीं होती है एतदर्थ ही प्रदेश दृष्टि से अव्यय आदि कहा है।

प्रदेशार्थिकदृष्टि का दूसरा भी उपयोग है। द्रव्यदृष्टि से एक वस्तु में एकता ही होती है किन्तु वही वस्तु प्रदेशार्थिकदृष्टि से अनेक भी हो सकती है क्योंकि प्रदेशों की सख्या अनेक है। धर्मास्तिकाय को प्रज्ञापना में द्रव्यदृष्टि से एक बताया है और प्रदेशार्थिकदृष्टि से उसे असख्यात गुण भी बताया है। जो द्रव्य द्रव्यदृष्टि से तुल्य होते हैं वे प्रदेशार्थिकदृष्टि से अतुल्य भी होते हैं। जिस प्रकार धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाश द्रव्यदृष्टि से एक-एक होने से तुल्य हैं किन्तु प्रदेशार्थिकदृष्टि से धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय असख्यात प्रदेशी होने से तुल्य है जबकि आकाश अनन्त प्रदेशी होने से अतुल्य है। इसी तरह अन्य द्रव्यों में भी इन

द्रव्य और प्रदेश दृष्टियों के अवलम्बन से तुल्यता-अतुल्यता रूप विरोधी धर्मों और विरोधी सख्याओं का समन्वय भी हो सकता है ।<sup>१</sup>

### व्यावहारिक और नैश्चयिक दृष्टि

अतीतकाल में दार्शनिकों में यह सघर्ष था कि वस्तु का कौन सा रूप सत्य है—जो इन्द्रियगम्य है वह, या जो इन्द्रियातीत है—प्रज्ञागम्य है वह ?

छान्दोग्योपनिषद् के ऋषि प्रज्ञावाद का आश्रय लेकर यह मानते रहे कि आत्माद्वैत ही परम तत्त्व है, उसके अतिरिक्त दृश्यमान सब शब्द मात्र है, विकारमात्र व नाममात्र है ।<sup>२</sup> किन्तु सभी ऋषियों का उस समय यह मत नहीं था । चार्वाक या भौतिकवादी तो इन्द्रियगम्य वस्तु को ही परमतत्त्व के रूप में मानते रहे हैं । प्रज्ञा या इन्द्रिय के प्राधान्य को लेकर दार्शनिकों में विवाद था । भगवान् महावीर ने उस विरोध का समन्वय व्यावहारिक और नैश्चयिक नय की दृष्टि से किया और दोनों को अपनी-अपनी दृष्टि से यथार्थ बताया । इन्द्रियगम्य वस्तु का स्थूल रूप व्यवहार की दृष्टि से यथार्थ है । वस्तु का स्थूल रूप ही नहीं सूक्ष्म रूप भी होता है जो इन्द्रियों का विषय नहीं है । वह केवल श्रुत या आत्म-प्रत्यक्ष का विषय है । व्यावहारिक और नैश्चयिक दृष्टि में यही अन्तर है कि व्यावहारिकदृष्टि इन्द्रियाश्रित होती है, वह स्थूल होती है और नैश्चयिकदृष्टि इन्द्रियातीत है और सूक्ष्म है । व्यावहारिकदृष्टि से स्थूल रूप का परिज्ञान होता है और नैश्चयिकदृष्टि से सूक्ष्म रूप का ज्ञान होता है । ये दोनों दृष्टियाँ वस्तु के यथार्थ-स्वरूप को ग्रहण करती हैं अतः सम्यक् है ।

भगवती में एक मधुर सवाद है । गौतम ने महावीर के समक्ष जिज्ञासा प्रस्तुत की कि भगवन् ! प्रवाही गुड (फणित) में कितने वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श होते हैं ?

उत्तर में महावीर ने कहा—व्यावहारिकनय की दृष्टि से वह मधुर है किन्तु नैश्चयिक दृष्टि से वह पाँच वर्ण, दो गन्ध, पाँच रस और आठ स्पर्शों से युक्त है ।

१ (क) प्रज्ञापनापद ३, सूत्र ५४-५६

(ख) भगवती २५।४

२ छान्दोग्योपनिषद् ६।१।४

भ्रमर के सम्बन्ध में पूछने पर भी उन्होंने कहा—व्यावहारिकदृष्टि से भ्रमर कृष्ण वर्ण का है पर नैश्चयिक दृष्टि से उसमें पाँचों वर्ण, दोनों गंध, पाँचों रस और आठों स्पर्श होते हैं। इस प्रकार अनेक प्रश्नों का व्यवहार और निश्चय की दृष्टि से विश्लेषण किया।<sup>१</sup>

स्पष्ट है कि भगवान् महावीर व्यवहार और निश्चय दोनों को ही सत्य मानते थे। वे नैश्चयिक दृष्टि के सामने व्यवहार की उपेक्षा नहीं करते थे किन्तु दोनों को समान महत्त्व देते थे।

### अर्थ नय और शब्द नय

अनुयोगद्वार<sup>२</sup> स्थानाङ्ग<sup>३</sup> व प्रज्ञापना<sup>४</sup> में सात नयों का वर्णन है। सात नयों में शब्द, समभिरूढ और एवभूत ये तीन शब्दनय हैं,<sup>५</sup> और नैगम, सग्रह, व्यवहार और ऋजुसूत्र ये चार नय अर्थनय हैं। तीन शब्द को विषय करते हैं अतः शब्दनय हैं और शेष चार अर्थ को अपना विषय बनाते हैं इसलिए अर्थनय हैं। नयों के स्वरूप का वर्णन करते समय ये नय शब्द और अर्थ को क्यों विषय बनाते हैं इस पर विश्लेषण करेंगे।

### नय के प्रकार

आचार्य सिद्धसेन लिखते हैं कि वचन के जितने भी प्रकार या मार्ग हो सकते हैं नय के भी उतने ही भेद हैं। जितने नय के भेद हैं उतने ही मत हैं।<sup>६</sup> इस दृष्टि से नय के अनन्त प्रकार हो सकते हैं किन्तु उन अनन्त प्रकारों का वर्णन करना हमारी शक्ति से परे है। तथापि मुख्य रूप से नय के कितने प्रकार हो सकते हैं यह बताने का प्रयास जैनदर्शन ने किया है। द्रव्यनय और पर्यायनय के अन्दर जितने भी नय हैं उन सभी का समावेश

१ भगवती १८।६

२ से किं त नयप्पमाणे ? सत्तविहे पण्णत्ते, त जहा णेगमे, सगहे, ववहारे, उज्जुसुए, सहे, समभिरूढे, एवभूए।  
—अनुयोगद्वार १५६

३ सत्त मूलनया। प त—नेगमे, सगहे, ववहारे, उज्जुसुते, सहे, समभिरूढे, एवभूते।  
—स्थानाङ्ग ७।५५२

४ से किं त णयगती ? जण्ण णेगमसगहववहारउज्जुसुयसहसमभिरूढएवभूयाण नयाण जा गति, अथवा सव्वणय वि ज इच्छति  
—प्रज्ञापना प० १६

५ तिह सहनयाण  
—अनुयोगद्वार १४८

६ जावइया वयणपहा, तावडया चेव होति णयवाया।

जावइया णयवाया तावइया चेव परममया ॥ —सन्मति-प्रकरण ३।४७

अपितु वह सिन्धु का एक अंश है ।<sup>१</sup> एक सैनिक सेना नहीं है किन्तु असेना भी नहीं है क्योंकि वह सेना का एक अंश तो है ही । नय के सम्बन्ध में भी यही बात चरितार्थ है ।

प्रमाण वस्तु के अनेकान्तात्मक रूप को ग्रहण करता है और नय उसी वस्तु के एक अंश को ।

प्रश्न है—यदि नय अनन्त धर्मात्मक वस्तु के किसी एक ही अंश को ग्रहण करता है तो वह मिथ्याज्ञान हो जायेगा फिर उससे वस्तु का यथार्थ बोध किस प्रकार होगा ?

उत्तर में निवेदन है कि 'नय अनन्त धर्मात्मक वस्तु के एक अंश को ही ग्रहण करता है यह सत्य है, किन्तु इतने मात्र से वह मिथ्या ज्ञान नहीं हो सकता । एक अंश का ज्ञान यदि वस्तु के अन्य अंशों का निषेध करे तो वह मिथ्याज्ञान होगा किन्तु जो अंश-ज्ञान अपने से अतिरिक्त अंशों का निषेध न कर केवल अपने दृष्टिकोण को ही व्यक्त करता है वह मिथ्याज्ञान नहीं है ।

### सुनय और दुर्नय

प्रमाण में सभी धर्मों के ज्ञान का समावेश हो जाता है किन्तु नय एक अंश को मुख्य करके अन्य अंश को गौण करता है किन्तु उसकी उपेक्षा या तिरस्कार नहीं करता किन्तु दुर्नय अन्य निरपेक्ष होकर अन्य का निराकरण करता है । प्रमाण<sup>२</sup> तत् और अतत् सभी को जानता है किन्तु नय में केवल 'तत्' की ही प्रतिपत्ति होती है पर दुर्नय दूसरों का निराकरण करता है ।

उमास्वाति लिखते हैं किसी वस्तु के अन्य धर्मों का निषेध करके अपने अभीष्ट एकान्त को सिद्ध करने को दुर्नय कहते हैं ।

१ नाय वस्तु न चावस्तु वस्त्वश कथ्यते यत् ।

नासमुद्र समुद्रो वा समुद्राशो यथोच्यते ॥

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।६, नयविवरण श्लो० ६

२ (क) धर्मान्तरादानोपेक्षाहानिलक्षणत्वात् प्रमाणनयदुर्नयानां प्रकारान्तरासम्बाध्वाच्च ।

प्रमाणान्तदतत्त्वभावप्रतिपत्ते तत्प्रतिपत्ते तदन्यनिराकृतेष्वच । —अष्टसहस्री

(ख) नि शेषाशङ्कया प्रमाणविषयीभूय समासेदुषा,  
वस्तुना नियताशकल्पनपरा सप्त श्रुतासगिन ।

ओदासीन्यपरायणान्तदपरे चाशे भवेद्युर्नया-

श्चेदेकाशकलकपककलुपास्ते स्युस्तदा दुर्नया ॥—उमास्वातिकृत पञ्चाशक

आचार्य सिद्धसेनदिवाकर ने लिखा है “वे सभी नय मिथ्यादृष्टि है जो अपने ही पक्ष का आग्रह करते हैं और पर का निषेध करते हैं किन्तु जब वे परस्पर सापेक्ष और अन्योन्याश्रित होते हैं तब सम्यक्त्व के सद्भाव वाले होते हैं।<sup>१</sup> जिस प्रकार बैडूर्य आदि बहुमूल्य मणियाँ एक सूत्र में पिरोईं न हो तो वे ‘रत्नावली’ की सज्ञा प्राप्त नहीं कर सकती, वैसे ही नियतवादो का आग्रह रखनेवाले परस्पर निरपेक्ष नय सम्यक्त्व को नहीं पा सकते, भले ही उनका अपने पक्ष में कितना ही महत्त्व क्यों न हो। जैसे वे मणियाँ एक सूत्र में पिरोने पर रत्नावली या रत्नहार बन जाती है वैसे ही सभी नय परस्पर सापेक्ष होकर सम्यक्त्व को प्राप्त हो जाते हैं, वे सुनय बन जाते हैं।”<sup>२</sup>

रत्नों का हारपना जिस प्रकार सूत्र के पिरोये जाने पर और विशिष्ट प्रकार की संयोजना पर अवलम्बित है वैसे ही नयवाद का सम्यक्दृष्टिपना भी उनकी परस्पर अपेक्षा पर अवलम्बित है।

आचार्य कुन्दकुन्द ने भी लिखा है—स्वसमयी व्यक्ति दोनों नयों के वक्तृत्व को जानता तो है पर किसी एक नय का तिरस्कार करके दूसरे नय के पक्ष को ग्रहण नहीं करता, वह एक नय को द्वितीय-सापेक्ष रूप से ही ग्रहण करता है।<sup>३</sup>

१ तम्हा सव्वे वि णया मिच्छादिट्ठी सपक्खपडिबद्धा ।

अण्णोण्णणिसिमा उण हवति सम्मत्तसम्भावा ॥ —सन्मत्ति-प्रकरण १।२१

२ जहाऽजेयलक्खणगुणा वेरुल्लियाई मणी विसजुत्ता ।

रयणावलिववएस न सहति महग्घमुल्ला वि ॥

तह णिययवायसुविणिच्छिया वि अण्णोण्णपक्खणिरवेवत्ता ।

सम्मदसणसह सव्वे वि णया ण पावेति ॥

जह पुण ते चेव मणी जहागुणविसेसभागपडिबद्धा ।

‘रयणावलि’ त्ति भण्णई जहति पाडिक्कसण्णाउ ॥

तह सव्वे णायवाया जहागुरुवविणिउत्तवत्तव्वा ।

सम्मदसणसह सहन्ति ण विसेससण्णाओ ॥

—सन्मत्ति प्रकरण १।२२ से २५

३ दोण्ह वि णयाण भणिय जाणइ णवर तु समयपडिबद्धो ।

ण दु णयपक्ख गिण्हदि किञ्चि वि णयपक्खपरिहीणो ॥

—समयमार गा० १४३

वस्तु अनन्तधर्मात्मक है अतः एक-एक धर्म को ग्रहण करने वाले अभिप्राय भी अनन्त ही होंगे। भले ही उनके वाचक पृथक्-पृथक् शब्द न मिलें। पर ऐसा एक भी सार्थक शब्द नहीं है जो बिना अर्थ के प्रयुक्त हो। जितने शब्द हैं उतने ही नये हैं। क्या ये नये एक वस्तु के विषय में परस्पर विरोधी तन्त्रों के मतवाद हैं या जैनाचार्यों के ही परस्पर मतभेद हैं? इस प्रश्न का समाधान करते हुए भाष्यकार उमास्वाति ने लिखा है—‘न तो ये तन्त्रान्तरीय मतवाद हैं और न आचार्यों के ही पारस्परिक मतभेद हैं। किन्तु ज्ञेय अर्थ को जानने वाला नाना अध्यवसाय है।’<sup>१</sup> एक ही वस्तु को अपेक्षा भेद से विविध दृष्टिकोणों से ग्रहण करने वाले विकल्प हैं किन्तु आकाशीय कल्पनाएँ नहीं हैं।’

ये नये निर्विषय न होकर ज्ञान, शब्द या अर्थ किसी न किसी को विषय अवश्य करते हैं। ज्ञाता का कार्य है कि इनका विवेक करे। जैसे सत् की अपेक्षा से लोक एक है। जीव और अजीव की अपेक्षा से दो है। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से चार है। पचास्तिकाय की अपेक्षा से पाँच प्रकार का है और द्रव्यो की अपेक्षा से छह प्रकार का है। ये अपेक्षाभेद से होने वाले विकल्प हैं किन्तु इनमें मतभेद या विवाद नहीं है। इसी प्रकार नयवाद भी अपेक्षाभेद से होने वाले वस्तु के विभिन्न अध्यवसाय हैं।<sup>२</sup>

### जैनदर्शन की अखण्डता का रहस्य

दर्शनशास्त्र के अभ्यासी इस तथ्य से भली-भाँति परिचित हैं कि भारत के मुख्य तीन दर्शनो में से वैदिकदर्शन और बौद्धदर्शन में तत्त्ववाद को लेकर अनेकानेक गभीर मतभेद उत्पन्न हुए हैं। वेद का समान रूप से प्रामाण्य अंगीकार करने वाले अनेक दर्शन हमारे समक्ष हैं जिनमें अद्वैत ब्रह्मवादी, ईश्वरवादी, अनीश्वरवादी, आत्मवादी और अनात्मवादी तक सम्मिलित हैं। इनके पारस्परिक मतभेदों को देखते हुए कल्पना करना कठिन हो जाता है कि इन सबका मूल आधार वेद एक है और ये सब एक ही दर्शन की विभिन्न शाखाएँ हैं।

१ अत्राह—किमेते तन्त्रान्तरीया वादिन आहोस्वित्स्वतन्त्रा एव चोदकपक्षग्राहिणो मतिभेदेन विप्रधाविता इति। अगोच्यते। नैते तन्त्रान्तरीया नापि स्वतन्त्रा मतिभेदेन विप्रधाविता। जैयस्यत्वर्थस्याध्यवसायान्तराण्येतानि।

—तत्त्वार्थ भाष्य १।३५

२ जैनदर्शन—डा० महेन्द्रकुमार जैन, पृ० ४४६

बौद्धदर्शन पर जब दृष्टिपात किया जाता है तब भी यह स्थिति दृष्टिगोचर होती है। इस दर्शन का एक सम्प्रदाय जिसे माध्यमिक नाम से अभिहित किया गया है, सर्वथा शून्यवादी है। उसके मतानुसार इस विराट एव विशाल सृष्टि में कुछ भी सत् नहीं है, दृश्य या अदृश्य किसी भी वस्तु की सत्ता नहीं है। सब कुछ असत् है, शून्य है, भ्रम है और शायद भ्रम स्वयं में भी भ्रम है। इस सम्प्रदाय के विरुद्ध एक सम्प्रदाय ज्ञान की सत्ता को भी स्वीकार करता है मगर ज्ञेय का अस्तित्व अस्वीकार करता है। उसका अभिमत है कि जगत् में ज्ञान के अतिरिक्त किसी दूसरे पदार्थ का अस्तित्व नहीं है। ज्ञान स्वयं ही ज्ञेय है। ग्राह्य-ग्राहक की भेद कल्पना प्रमाणहीन है। तीसरा सम्प्रदाय ज्ञान के साथ ज्ञेय पदार्थों की भी वास्तविक सत्ता को स्वीकार करता है।

यह मतभेद प्रदर्शन मात्र दिग्दर्शन है। इसे देखते हुए सहज ही समझा जा सकता है कि मूलभूत विषयों में भी इन दर्शनों में मतैक्य नहीं है। आकाश-पाताल जितना अन्तर है।

अब जरा जैनदर्शन की ओर नजर दौड़ाए। स्पष्ट है कि वैदिक और बौद्धदर्शन की भाँति जैनदर्शन में इस प्रकार का कोई सम्प्रदायभेद नहीं है। एक समय जैनसंघ दिगम्बर और श्वेताम्बर नामक शाखाओं में विभक्त अवश्य हो गया पर यह विभाजन मात्र क्रियाकाण्ड के आधार पर हुआ। षट् द्रव्य, पच अस्तिकाय, नवतत्त्व आदि मौलिक तात्त्विक मान्यताओं में तनिक भी भेद नहीं है। इसके पश्चात् भी जो उपशाखाएँ निर्मित हुईं वे भी केवल बाह्य क्रियाकाण्ड सम्बन्धी मतभेदों को लेकर ही हुईं हैं। तत्त्व-विचारणा की मौलिक एकरूपता का कभी भङ्ग नहीं हुआ। इस प्रकार जो तात्त्विक अभिन्नता जैनदर्शन में उपलब्ध होती है वह किसी भी एकार्थअनुसारी दर्शनों में दिखाई नहीं देती।

इस विस्मयजनक एकता का कारण क्या है? कहा जा सकता है कि जैन-परम्परा में समर्थ प्रतिभाशाली और मौलिक विचारणा करने वाले दार्शनिक आचार्यों का उद्भव नहीं हुआ। किन्तु इस कथन की निस्सारता जैनदर्शनशास्त्र के ग्रन्थों का अवलोकन करने से अनायास ही सिद्ध हो जाती है। जैन तार्किकों ने अपने अभिमत की सिद्धि और विरोधी मन्तव्यों का निराकरण करने में जो दक्षता प्रदर्शित की है, जिस युक्ति-कौशल से

काम लिया है और जिस जाज्वल्यमान प्रतिभा का परिचय दिया है, वह किसी भी दर्शनान्तर के तार्किकों से कम नहीं है।

तब जैनदर्शन में मन्तव्यभेद न होने का क्या रहस्य है ? गभीर विचार करने पर स्पष्ट हुए बिना नहीं रहता कि इसका सम्पूर्ण श्रेय नयवाद को है। नयवाद के आधार पर अनेकान्तवाद का सुदृढ सिद्धान्त स्थापित हुआ है और उसमें सत्य के सभी अंशों का यथायोग्य समावेश हो जाता है। कोई भी सत्य-दृष्टिकोण अनेकान्तवाद की विशाल परिधि से बाहर नहीं जा पाता। जड़ और चेतन जगत् की एकता-अनेकता, नित्यता-अनित्यता, सचेतनता-अचेतनता आदि सम्बन्धी मन्तव्य जिन्होंने परस्पर विरोधी बनकर अन्य दर्शनो में सम्प्रदायभेद उत्पन्न किया है, अनेकान्तवाद में अविरोधी बन जाते हैं। अतएव इन विचारों का अनेकान्तवाद में ही अपक्षामेद से समावेश हो जाता है। यह नयवाद की बड़ी से बड़ी विशेषता है। इस विशेषता का उदारतापूर्वक उपयोग किया जाय तो परस्पर विरुद्ध प्रतीत होने वाले दर्शन अविरुद्ध बन सकते हैं, उनमें शत्रुभाव के स्थान पर मित्रभाव स्थापित हो सकता है और खण्डित सत्य के स्थान पर अखण्ड-सम्पूर्ण सत्य की विमल झाँकी प्रस्तुत की जा सकती है।

## □ ज्ञानवाद : एक परिशीलन

- ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध
- ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?
- ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध
- ज्ञान और दर्शन
- ज्ञान और वेदनाभूति
- वेदना के दो रूप . सुख और दुःख
- आगमों में ज्ञानवाद
- मतिज्ञान
- इन्द्रिय
- इन्द्रिय प्राप्ति का क्रम
- मन
- मन का लक्षण
- मन का कार्य
- मन का स्थान
- मन का अस्तित्व
- अवग्रह
- व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह
- ईहा
- अवाय
- धारणा
- श्रुतज्ञान
- मति और श्रुतज्ञान
- अवधिज्ञान
- अवधिज्ञान का विषय
- अवधिज्ञान के अधिकारी
- मन पर्याय ज्ञान
- दो विचारधाराएँ
- दो प्रकार
- मन पर्याय ज्ञान का विषय
- अवधि और मन पर्याय
- केवलज्ञान
- दर्शन और ज्ञान विषयक तीन मान्यताएँ

## ज्ञानवाद : एक परिशीलन

### ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध

ज्ञान और आत्मा का सम्बन्ध दण्ड और दण्डी के सम्बन्ध से भिन्न है। दण्ड और दण्डी का सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध है। दो पृथक्-सिद्ध पदार्थों में ही सयोग सम्बन्ध हो सकता है। आत्मा और ज्ञान के सम्बन्ध में यह बात नहीं है। इन दोनों का अस्तित्व पृथक्-सिद्ध नहीं है। ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक गुण है। स्वाभाविक गुण वह कहलाता है जो अपने आश्रय-भूत द्रव्य का त्याग नहीं करता। ज्ञान के अभाव में आत्मा की कल्पना नहीं की जा सकती। न्याय और वैशेषिकदर्शन ज्ञान को आगन्तुक गुण मानने हैं, मौलिक नहीं, किन्तु जैनदर्शन का स्पष्ट मन्तव्य है कि ज्ञान आत्मा का मौलिक गुण है। कितने ही स्थलों पर तो आत्मा के अन्य गुणों को गौण करके ज्ञान और आत्मा को एक कर दिया गया है। व्यवहारनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में भेद माना गया है, पर निश्चयनय की दृष्टि से ज्ञान और आत्मा में किसी भी प्रकार का भेद नहीं है।<sup>१</sup> ज्ञान और आत्मा में कथञ्चित् तादाम्य सम्बन्ध है। ज्ञान आत्मा का निजगुण है, जो निजगुण होता है वह किसी भी समय अपने गुणी द्रव्य से अलग नहीं हो सकता। ज्ञान से आत्मा को भिन्न नहीं किया जा सकता, आत्मा ही ज्ञान है और ज्ञान ही आत्मा है।

ज्ञान स्वभावतः स्व-परप्रकाशक है। वह अन्य वस्तु को जानने के साथ-साथ स्वयं को भी प्रकाशित करता है। ज्ञान अपने-आपको कैसे जान सकता है? ज्ञान स्वयं को स्वयं से जानता है, यह बात शीघ्र समझ में नहीं आती। कोई भी चतुर नट अपने खुद के कन्धों पर चढ़ नहीं सकता, अग्नि स्वयं को नहीं जला सकती, वह दूसरे पदार्थों को ही जलाती है। वैसे

१ (क) जे आया से विण्णाया, जे विण्णाया से आया। —आचाराग ५।५।१६६

(ख) समयसार गाथा ७

(ग) गाणे पुण णियम आया।

—मगवती १२।१०

ही ज्ञान अन्य को तो जान सकता है किन्तु स्वयं को किस प्रकार जान सकता है ?

जैनदर्शन का कथन है कि जिस प्रकार दीपक अपने आपको प्रकाशित करता हुआ ही पर-पदार्थों को भी प्रकाशित करता है, उसी प्रकार ज्ञान अपने आपको जानता हुआ ही पर-पदार्थों को जानता है। दीपक को देखने के लिए अन्य दीपक की आवश्यकता नहीं रहती, वैसे ही ज्ञान को जानने के लिए अन्य किसी ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती। ज्ञान दीपक के समान स्व और पर का प्रकाशक माना गया है। सारांश यह है कि आत्मा का स्वरूप समझने के लिए ज्ञान का स्वरूप समझना अनिवार्य है। इसीलिए ज्ञान का इतना महत्त्व है।

आगम साहित्य में अभेद दृष्टि से जब कथन किया है तब कहा कि जो ज्ञान है वह आत्मा है और जो आत्मा है वह ज्ञान है। भेद दृष्टि से कथन करते हुए कहा—ज्ञान आत्मा का गुण है। भेदाभेद की दृष्टि से चिन्तन करने पर आत्मा ज्ञान से सर्वथा भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है, किन्तु कथंचित् भिन्न है और कथंचित् अभिन्न है।<sup>१</sup> ज्ञान आत्मा ही है इसलिए वह आत्मा से अभिन्न है। ज्ञान गुण है, आत्मा गुणी है, इस प्रकार गुण और गुणी के रूप में ये भिन्न भी हैं।

**ज्ञान उत्पन्न कैसे होता है ?**

ज्ञेय और ज्ञान दोनों स्वतन्त्र हैं। द्रव्य, गुण और पर्याय ये ज्ञेय हैं। ज्ञान आत्मा का गुण है। न तो ज्ञेय से ज्ञान उत्पन्न होता है और न ज्ञान से ज्ञेय उत्पन्न होता है। हमारा ज्ञान जाने या न जाने तथापि पदार्थ अपने रूप में अवस्थित है। हमारे ज्ञान की ही यदि वे उपज हो तो उनकी असत्ता में उन्हें जानने का हमारा प्रयास ही क्यों होगा ? अदृष्ट वस्तु की कल्पना ही नहीं कर सकते।

पदार्थ ज्ञान के विषय हो या न हो तथापि हमारा ज्ञान हमारी आत्मा में अवस्थित है। हमारा ज्ञान यदि पदार्थ की ही उपज हो तो वह पदार्थ का ही धर्म होगा, उसके साथ हमारा तादात्म्य सम्बन्ध नहीं हो सकेगा।

१ ज्ञानाद् भिन्नो न चाभिन्नो मिश्राभिन्न कथञ्चन।

ज्ञान पूर्वापरीभूत सोऽयमात्मेति कीर्तित।

—स्वरूप सम्बोधन, ४

तात्पर्य यह है कि जब हम पदार्थ को जानते हैं तब ज्ञान उत्पन्न नहीं होता किन्तु उस समय उसका प्रयोग होता है। जानने की क्षमता हमारे मे रहती है, तथापि ज्ञान की आवृत्त-दशा मे हम पदार्थ को बिना माध्यम के जान नहीं सकते। हमारे शरीर, इन्द्रिय और मन चेतनायुक्त नहीं हैं, जब इनसे पदार्थ का सम्बन्ध होता है, या सामीप्य होता है, तब वे हमारे ज्ञान को प्रवृत्त करते है और हम ज्ञेय को जान लेते है। या हमारे सस्कार किसी पदार्थ को जानने के लिए ज्ञान को उत्प्रेरित करते है तब वे जाने जाते है। यह ज्ञान को प्रवृत्ति है, उत्पत्ति नहीं। विषय के सामने आने पर उसे ग्रहण कर लेना प्रवृत्ति है। जिसमे जितनी ज्ञान की क्षमता होगी, वह उतना ही जानने मे सफल हो सकेगा।

इन्द्रिय और मन के माध्यम से ही हमारा ज्ञान ज्ञेय को जानता है। इन्द्रियो की शक्ति सीमित हैं। वे मन के साथ अपने-अपने विषयो को स्थापित करके ही जान सकती है। मन का सम्बन्ध एक समय मे एक इन्द्रिय से ही होता है, एतदर्थ एक काल मे एक पदार्थ की एक ही पर्याय जानी जा सकती है। अत ज्ञान को ज्ञेयाकार मानने की आवश्यकता नहीं। यह सीमा आवृत्त-ज्ञान के लिए है, अनावृत्त-ज्ञान के लिए नहीं। अनावृत्त ज्ञान मे तो एक साथ सभी पदार्थ जाने जा सकते है।

### ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध

ज्ञान और ज्ञेय का विषय-विषयीभाव सम्बन्ध है। प्रमाता ज्ञान स्वभाव है इसलिए वह विषयी है। अर्थ ज्ञेय स्वभाव है इसलिए वह विषय है। दोनो स्वतन्त्र हैं तथापि ज्ञान मे अर्थ को जानने की और अर्थ मे ज्ञान के द्वारा जाने जा सकने की क्षमता है। यही दोनो के कथञ्चित् अभेद का कारण है।

### ज्ञान और दर्शन

जानना, देखना और अनुभूति करना ये चैतन्य के तीन मुख्य रूप है। आँख के द्वारा देखा जाता है। स्पर्शन, रसन, घ्राण, श्रोत्र तथा मन के द्वारा जाना जाता है।

आगमिक दृष्टि से—जिस प्रकार चक्षु का दर्शन होता है उसी प्रकार अचक्षु—मन और चक्षु के अतिरिक्त चार इन्द्रियो का भी दर्शन होता है। अवधि और केवल का भी दर्शन होता है।

यहाँ पर दर्शन का अर्थ देखना नहीं, किन्तु एकता या अभेद का सामान्य-ज्ञान ही दर्शन है। अनेकता या भेद को जानना ज्ञान है। ज्ञान के पाँच प्रकार हैं और दर्शन के चार। मन पर्यायज्ञान भेद को ही जानता है इसलिए उसका दर्शन नहीं होता।

गुण और पर्याय की दृष्टि से विश्व विभक्त है और द्रव्यगत-एकता की दृष्टि से अविभक्त है। इसलिए विश्व को न सर्वथा विभक्त और न सर्वथा अविभक्त कह सकते हैं। आवृत ज्ञान की क्षमता न्यून होती है एतदर्थ प्रथम उसके द्वारा द्रव्य का सामान्यरूप जाना जाता है, उसके पश्चात् नाना प्रकार के परिवर्तन और क्षमता जानी जाती है।

केवलज्ञान अनावृत है। उसकी क्षमता असीम है, एतदर्थ उसके द्वारा प्रथम द्रव्य के परिवर्तन और उनकी क्षमता का ज्ञान होगा, फिर उनकी एकता का।

केवलज्ञानी अनन्तशक्तियों का प्रथम क्षण में पृथक्-पृथक् आकलन करते हैं और द्वितीय क्षण में उन्हें द्रव्यत्व की सामान्य-सत्ता में गुंथे हुए पाते हैं। इस प्रकार केवलज्ञान और केवलदर्शन का क्रम है।

छद्मस्थ प्राणी एक समय में कुछ भी नहीं जान सकते। ज्ञान का सूक्ष्म प्रयत्न होते-होते असंख्यात समय में द्रव्य की सामान्य सत्ता को जान पाते हैं और उसके पश्चात् क्रमशः उसकी एक-एक विशेषता जानी जाती है। इस तरह हमें प्रथम चक्षुदर्शन या अचक्षुदर्शन होता है उसके पश्चात् मति-श्रुतज्ञान होता है। विशेष को जानकर सामान्य को जानना ज्ञान और दर्शन है। सामान्य को जानकर विशेष को जानना दर्शन और ज्ञान है।

### ज्ञान और वेदनानुभूति

पाँच इन्द्रियों में से स्पर्शन, रसन और घ्राण ये तीन इन्द्रियाँ भोगी हैं। इन इन्द्रियों से विषय का ज्ञान और अनुभूति दोनों होती है। चक्षु और श्रोत्र ये दो कामी हैं, इन इन्द्रियों से केवल विषय जाना जाता है पर उसकी अनुभूति नहीं होती।<sup>१</sup>

१ पुट्ट सुणेइ सह, रूप पुण पासइ अपुट्ट तु ।  
गघ रस च फास वट्ट-पुट्ट वियागरे ॥

इन्द्रियो से हम बाह्य वस्तुओं को जानते हैं किन्तु जानने की प्रक्रिया समान नहीं है। अन्य इन्द्रियो से चक्षु की ज्ञानशक्ति अधिक तीव्र है, एतदर्थ वह अस्पृष्ट रूप को जान लेती है।

चक्षु की अपेक्षा श्रोत्र की ज्ञानशक्ति न्यून है क्योंकि वह स्पृष्ट शब्द को ही जान पाता है। स्पर्शन, रसन और घ्राण इनकी क्षमता श्रोत्र से भी न्यून है। बिना बद्ध-स्पृष्ट हुए ये अपने विषय को नहीं जान पाते।

स्पर्शन, रसन और घ्राण ये तीन इन्द्रियाँ अपने विषय के साथ निकटतम सम्बन्ध स्थापित करती हैं इसलिए उन्हें ज्ञान के साथ अनुभूति भी होती है किन्तु चक्षु और श्रोत्र में इन्द्रिय और विषय का निकटतम सम्बन्ध स्थापित नहीं होता इसलिए उसमें ज्ञान होता है, अनुभूति नहीं होती।

मन से भी अनुभूति होती है, किन्तु वह बाह्य विषयों के गाढतम सम्पर्क से नहीं होती किन्तु वह अनुभूति होती है विषय के अनुरूप मन का परिणमन होने से।

मानसिक अनुभव की एक उच्चतम दशा भी है, जिसे मन पर्यव ज्ञान कहते हैं। बाहरी विषय के बिना भी जो सत्य का मास होता है उसे शुद्ध मानसिक ज्ञान नहीं कह सकते और न शुद्ध-अतीन्द्रिय ज्ञान ही कह सकते हैं। वह इन दोनों के मध्य की स्थिति है।<sup>१</sup>

### वेदना के दो रूप : सुख और दुःख

बाह्य जगत् का परिज्ञान हमें इन्द्रियो के द्वारा होता है और उसका सर्वर्धन मन से होता है। स्पर्श, रस, गन्ध और रूप ये पदार्थ के मौलिक गुण हैं और शब्द उसकी पर्याय है। इन्द्रियाँ अपने विषय को ग्रहण करती हैं और मन से उसका विस्तार होता है। बाह्य वस्तुओं के सयोग और वियोग से सुख और दुःख की अनुभूति होती है किन्तु उसे शुद्ध ज्ञान नहीं कह सकते, उसकी अनुभूति अचेतन को नहीं होती अतः वह अज्ञान भी नहीं है। ज्ञान और बाह्य पदार्थ के सयोग से वेदना का अनुभव होता है।

शारीरिक सुख और दुःख की अनुभूति इन्द्रिय और मन के माध्यम से होती है। अमनस्क जीवों को मुख्यतः शारीरिक वेदना होती है और

१ मन्व्येव दिन-रात्रिम्या, केवलश्रुतयो पृथक्-।

बुद्धेरनुभव दृष्ट केवलार्काणोदय ॥ —ज्ञानसार अष्टक २, श्लोक १६

समनस्क जीवो को शारीरिक मानसिक दोनों प्रकार की वेदनाएँ होती हैं ।  
सुख और दुःख ये दोनों वेदनाएँ एक साथ नहीं होती ।

आत्म-रमण चैतन्य की विशुद्ध परिणति है । वह आत्मसुख वेदना नहीं है । उसे स्वसवेदन, आत्मानुभूति या स्वरूपसवेदन कहा जाता है ।

### आगमो में ज्ञानवाद

आगम साहित्य में ज्ञान सम्बन्धी जो मान्यताएँ प्राप्त होती हैं वे अत्यधिक प्राचीन हैं । राजप्रश्नीय सूत्र में केशीकुमार श्रमण राजा प्रदेशी को कहते हैं कि—हम श्रमण निग्रन्थ पाँच प्रकार के ज्ञान मानते हैं—(१) आभिनिबोधिकज्ञान, (२) श्रुतज्ञान, (३) अवधिज्ञान, (४) मन पर्यवज्ञान (५) केवल ज्ञान ।<sup>१</sup>

केशीकुमार श्रमण भगवान् पार्श्वनाथ की परम्परा के श्रमण थे । उन्होंने जिन पाँच ज्ञानों का निरूपण किया उन्हीं पाँच ज्ञानों का वर्णन भगवान् महावीर ने भी किया है ।<sup>२</sup>

उत्तराध्ययन में केशी और गौतम का जो सवाद है<sup>३</sup> उससे स्पष्ट है कि भगवान् पार्श्व और महावीर के शासन में आचार-विषयक कुछ मतभेद थे किन्तु तत्त्वज्ञान में कुछ भी मतभेद नहीं था । यदि तत्त्वज्ञान में मतभेद होता तो उसका उल्लेख प्रस्तुत सवाद में अवश्य होता । पञ्चज्ञान की मान्यता श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों परम्पराओं में प्रायः एक समान है । केवलज्ञान और केवलदर्शन के उपयोग के विषय में कुछ मतभेद हैं, अन्य सभी समान हैं ।

विकास क्रम की दृष्टि से आगमो के आधार से ज्ञान चर्चा की तीन भूमिकाएँ प्राप्त होती हैं ।<sup>४</sup>

प्रथम भूमिका में ज्ञान के पाँच भेद किये गये हैं उनमें आभिनिबोधिक

१ एव खु पएसी । अम्ह समणाण निग्गथाण पचविहे नाणे पण्णत्ते । त जहा—  
आभिनिबोहियनाणे, सुयनाणे, ओहिणाणे, मणपज्जवणाणे, केवलणाणे ।

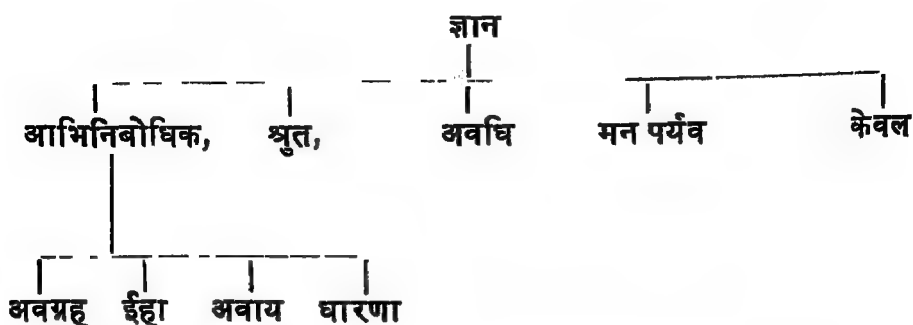
—रायप्रश्नीय सूत्र १६५

२ भगवती ८८।२।३१७

३ अध्ययन २३,

४ आगमयुग का जैनदर्शन—प० दलसुख मालवणिया पृ० १२६

के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये चार भेद किये हैं। वह विभाग इस प्रकार है—



अवग्रह आदि के भेद-प्रभेद अन्य स्थानों के समान यहाँ पर भी बताये गये हैं।

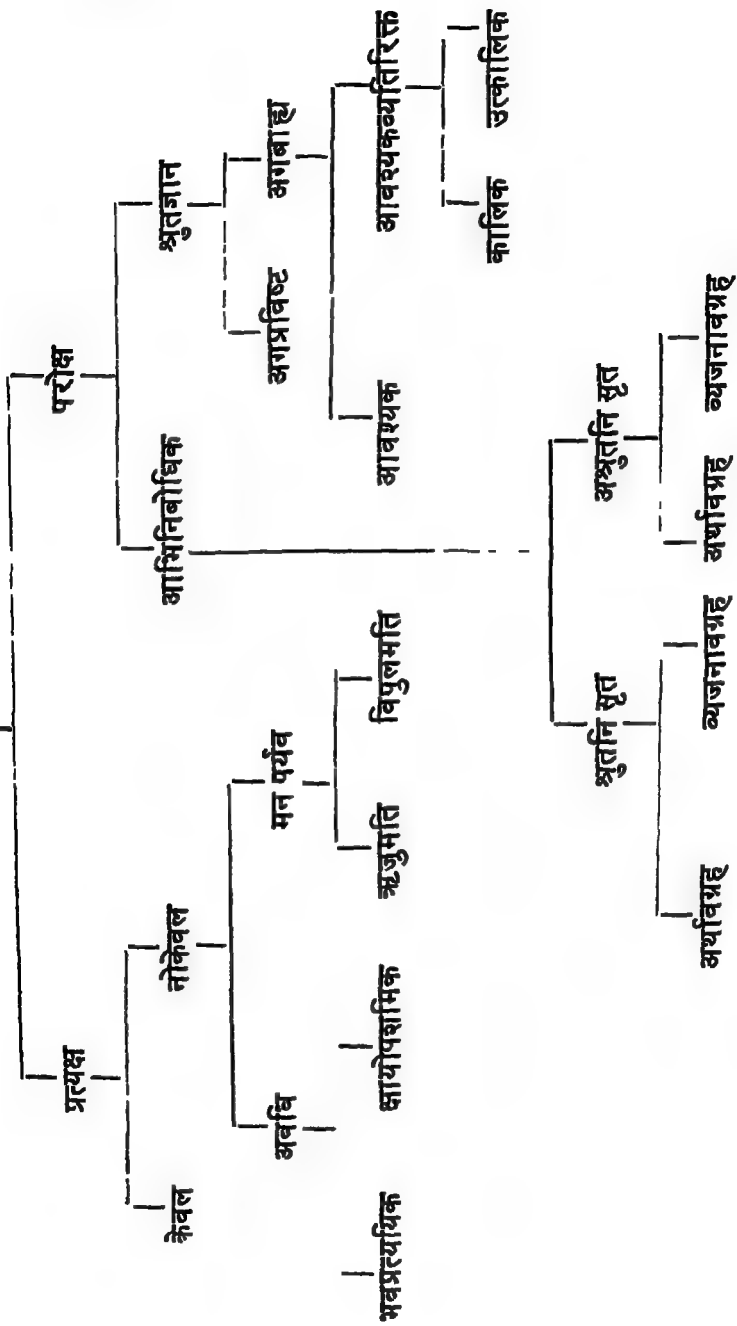
दूसरी भूमिका में ज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो भेद किये गये हैं। उसके पश्चात् प्रत्यक्ष और परोक्ष के भी भेद-प्रभेद किये गये हैं। इसमें पाँच ज्ञानों में से मति और श्रुत को परोक्षान्तर्गत, अवधि, मन पर्यव और केवल को प्रत्यक्ष के अन्तर्गत लिया गया है। इसमें इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष को स्थान नहीं दिया गया है। जैनदृष्टि से जो ज्ञान आत्ममात्र सापेक्ष है उन्हें ही प्रत्यक्ष माना है और जो ज्ञान आत्मा के अतिरिक्त अन्य साधनों की अपेक्षा रखते हैं उन्हें परोक्ष माना है। जैनैतर सभी दार्शनिकों ने इन्द्रिय-जन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है परन्तु उसे यहाँ पर प्रत्यक्ष नहीं माना है। यह योजना स्थानाग सूत्र में है।<sup>१</sup>

भगवती सूत्र की प्रथम योजना में और इस योजना में मुख्य अन्तर यह है कि यहाँ पर ज्ञान के मुख्य दो भेद किये हैं, पाँच नहीं। पाँच ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष इन दो भेदों के प्रभेद के रूप में गिना है। इस प्रकार स्पष्ट परिज्ञान होता है कि यह प्राथमिक भूमिका का विकास है। जो इस प्रकार है—

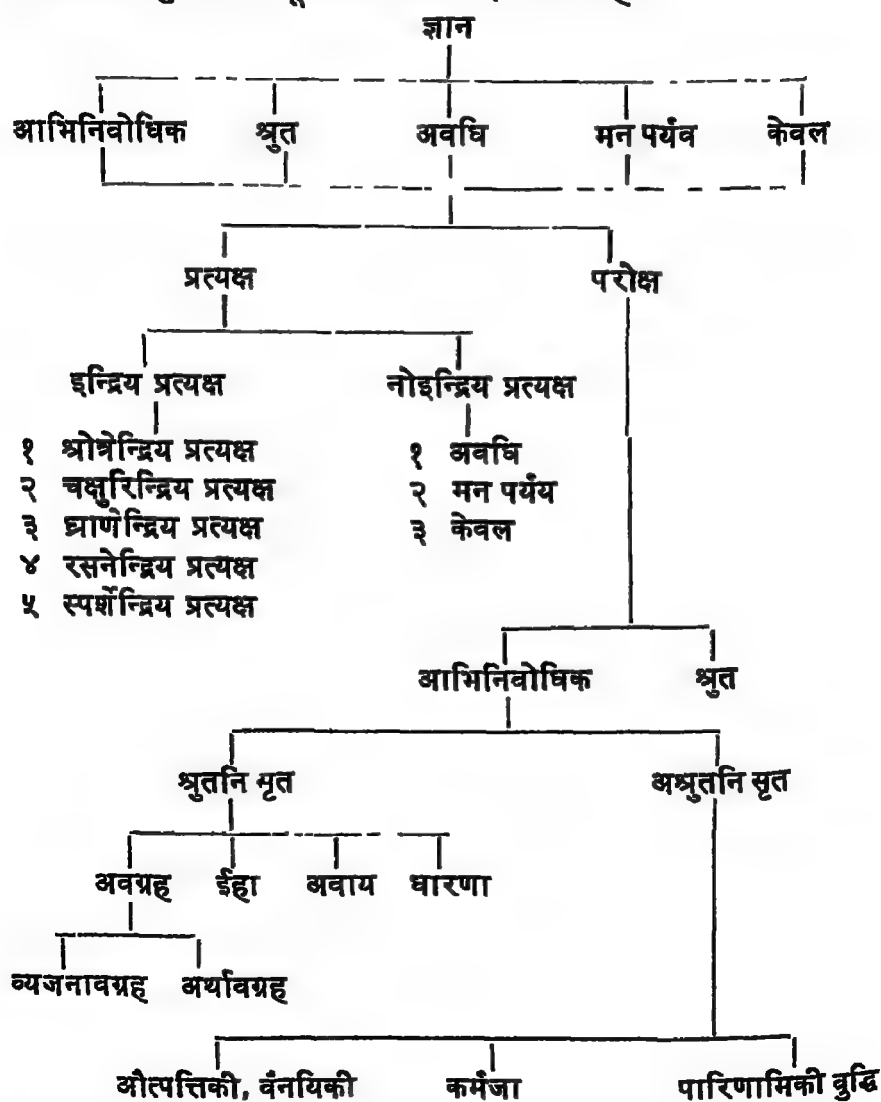
१ भगवती सूत्र ८८, ३१७

२ स्थानाग सूत्र ७१

# ज्ञान



द्वितीय भूमिका में इन्द्रियजन्य मतिज्ञान का परोक्ष के अन्तर्गत समावेश किया है। तृतीय भूमिका में और भी कुछ परिवर्तन आया है। इन्द्रियजन्य मतिज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो भेद किये गये हैं। समस्त लौकिक मान्यता के कारण ही इस प्रकार का भेद किया गया हो। नन्दीसूत्र के अभिमतानुसार इस भूमिका का सार इस प्रकार है<sup>१</sup>—



उपर्युक्त तीनो भूमिकाओं का अवलोकन करने से सहज ही परिज्ञान होता है कि प्रथम भूमिका में दार्शनिक पुट नहीं है। इस भूमिका में प्राचीन परम्परा का स्पष्ट निदर्शन है। इसमें पहले ज्ञान के पाँच विभाग किये गये हैं। उसमें मतिज्ञान के अवग्रह आदि भेद किये गये हैं। भगवती सूत्र में भी इस परिपाटी का दर्शन होता है। द्वितीय भूमिका में शुद्ध जैन-दृष्टि के साथ दार्शनिक प्रभाव भी है। इसमें ज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष ये विभाग किये हैं। बाद में जैन-तार्किकों ने इस विभाग को अपनाया है। इस विभाग के पीछे वैशद्य और अवैशद्य की भूमिका है। वैशद्य का आधार आत्मप्रत्यक्ष है और अवैशद्य का आधार इन्द्रिय और मनोजन्य ज्ञान है। जैनदर्शन ने प्रत्यक्ष और परोक्ष सम्बन्धी व्याख्या इसी दृष्टि से की है। अन्य दार्शनिकों की प्रत्यक्ष-विषयक मान्यता और जैनदर्शन की प्रत्यक्ष-विषयक मान्यता में मुख्य अन्तर यह है कि जैनदर्शन आत्म-प्रत्यक्ष को ही मुख्य रूप से प्रत्यक्ष मानता है, जबकि अन्य दार्शनिक इन्द्रियजन्य ज्ञान को भी प्रत्यक्ष मानते हैं। प्रत्यक्ष के अवधि, मन पर्यव, केवल ये तीन भेद हैं। क्षेत्र, विशुद्धि आदि की दृष्टि से इनमें तारतम्य है। केवलज्ञान सबसे विशुद्ध और पूर्ण है। आभिनिबोधिकज्ञान और श्रुतज्ञान ये परोक्ष हैं। आभिनिबोधिक ज्ञान का ही अपर नाम मतिज्ञान भी है। मतिज्ञान इन्द्रिय और मन दोनों से होता है। श्रुतज्ञान का आधार मन है। मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यव आदि के अनेक अवान्तर भेद हैं। तीसरी भूमिका में जैनदृष्टि के साथ ही इतर दृष्टि का भी पुट है। प्रत्यक्ष के इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष ये दो भेद किये हैं। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष माना है। वस्तुतः वह इन्द्रियाश्रित होने से परोक्ष ही है। किन्तु उसे प्रत्यक्ष में स्थान देकर लौकिक मत का समन्वय किया है। विशेषावश्यक भाष्य में जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने इसका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है कि वस्तुतः इन्द्रियज प्रत्यक्ष को साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहना चाहिए अर्थात् लोकव्यवहार की दृष्टि से ही इन्द्रियज मति को प्रत्यक्ष कहा है, वस्तुतः वह परोक्ष ही है। परमार्थतः प्रत्यक्षकोटि में आत्ममात्र सापेक्ष अवधि, मन पर्यव, और केवल तीन हैं। प्रत्यक्ष-परोक्षत्व व्यवहार इस भूमिका में इस प्रकार मान्य होता है—

(१) अवधि, मन पर्यव और केवल पारमार्थिक प्रत्यक्ष है।

(२) श्रुत परोक्ष ही है।

(३) इन्द्रियजन्य मतिज्ञान पारमार्थिक दृष्टि से परोक्ष है, और व्यावहारिक दृष्टि से प्रत्यक्ष है।

(४) मनोजन्य मतिज्ञान परोक्ष ही है।

आचार्य अकलक ने और अन्य आचार्यों ने प्रत्यक्ष के दो भेद किये हैं—साव्यावहारिक और पारमार्थिक, यह उनकी स्वयं कल्पना नहीं है किन्तु उनकी कल्पना का मूल आधार नन्दीसूत्र और विशेषावश्यक भाष्य में रहा हुआ है।<sup>१</sup>

आभिनिबोधिक ज्ञान के अवग्रह आदि भेदों पर बाद के दार्शनिक आचार्यों ने विस्तार से विवेचन किया है। स्मरण, प्रत्यभिज्ञान आदि की इन तार्किकों ने जो दार्शनिक दृष्टि से व्याख्या की है, वैसी व्याख्या आगम साहित्य में नहीं है। इसका मूल कारण यह है कि आगम युग में इस सम्बन्ध को लेकर कोई सघर्ष नहीं था किन्तु उसके पश्चात् अन्य दार्शनिकों से जैन दार्शनिकों को अत्यधिक सघर्ष करना पड़ा जिसके फलस्वरूप नवीन ढंग के तर्क सामने आये। उन्होंने उस पर दार्शनिक दृष्टि से गभीर चिन्तन किया। हम यहाँ आगम व दार्शनिक ग्रन्थों के विमल प्रकाश में पाँच ज्ञानों पर चिन्तन करेंगे, उसके पश्चात् स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान आदि पर प्रमाण की दृष्टि से विचार किया जायेगा।

### मतिज्ञान

जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से होता है वह मतिज्ञान है। अर्थात् जिस ज्ञान में इन्द्रिय और मन की सहायता की अपेक्षा रहती है उसे मतिज्ञान कहा गया है।<sup>२</sup> आगम साहित्य में मतिज्ञान को आभिनिबोधिक ज्ञान कहा है।<sup>३</sup> तत्त्वार्थसूत्र में मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध को एकार्थक कहा है।<sup>४</sup> विशेषावश्यक भाष्य में—ईहा, अपोह, विमर्श, मार्गणा,

१ एगन्तेण परोक्षं लिगियमोहाइय च पञ्चक्ख ।

इन्द्रियमणोभव ज त सववहारपञ्चक्ख ॥

—विशेषावश्यक भाष्य ६५ और उसकी स्वोपज्ञवृत्ति

२ तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।१५

३ (क) तत्थ पच्चविह नाण सुय आभिनिबोहिय ।

ओहिनाण तु तइय मणनाण च केवल ॥

—उत्तराध्ययन २८।४

(ख) नन्दीसूत्र, सूत्र ४६, पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित, पृ० २५

४ गति स्मृति मजाचिन्ताऽभिनिबोधइत्यनर्थान्तरम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।१३

गवेषणा, सज्ञा, स्मृति, मति, प्रज्ञा आदि शब्दों का प्रयोग किया है।<sup>१</sup> नन्दीसूत्र में भी इन्हीं शब्दों का प्रयोग हुआ है।<sup>२</sup> तत्त्वार्थसूत्र के स्वोपज्ञ भाष्य में—इन्द्रियजन्यज्ञान और मनोजन्यज्ञान ये दो भेद बताये हैं।<sup>३</sup> सिद्धसेनगणी ने इन्द्रियजन्य अनिन्द्रियजन्य, (मनोजन्य) और इन्द्रियानिन्द्रियजन्य ये तीन भेद किये हैं। जो ज्ञान केवल इन्द्रियों से उत्पन्न होता वह इन्द्रियजन्य है। जो ज्ञान केवल मन से उत्पन्न होता है वह अनिन्द्रियजन्य ज्ञान है जो ज्ञान इन्द्रिय और मन इन दोनों के संयुक्त प्रयत्न से होता है वह इन्द्रियानिन्द्रियजन्य ज्ञान है।<sup>४</sup>

मतिज्ञान इन्द्रिय और मन से होता है इसलिए प्रश्न है कि इन्द्रिय और मन क्या है ?

### इन्द्रिय

प्राणी और अप्राणी में स्पष्ट भेदरेखा खींचने वाला चित्त इन्द्रिय है। पूज्यपाद ने सर्वार्थसिद्धि में व अन्य आचार्यों ने इन्द्रिय शब्द की परिभाषा करते हुए लिखा है—इन्द्र शब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है 'इन्द्र-तीति इन्द्र' अर्थात् जो आज्ञा और ऐश्वर्य वाला है, वह इन्द्र है। यहाँ इन्द्र शब्द का अर्थ आत्मा है। वह यद्यपि ज्ञ स्वभाव है तथापि मतिज्ञानावरण के क्षयोपशम के रहते हुए भी स्वयं पदार्थों को जानने में असमर्थ है। अतः उसको जानने में तो निमित्त होता है, वह इन्द्र का चित्त इन्द्रिय है। अथवा जो गूढ़ पदार्थ का ज्ञान कराता है उसे लिग कहते हैं। इसके अनुसार इन्द्रिय शब्द का अर्थ हुआ कि जो सूक्ष्म आत्मा के अस्तित्व का ज्ञान कराने में कारण है उसे इन्द्रिय कहते हैं। अथवा इन्द्र शब्द नाम कर्म का वाची है

१ विशेषावश्यक भाष्य ३६६

२ ईहा अपोह वीमसा मग्गणा य गवेसणा ।

सण्णा सती मती पण्णा सच्च आभिणिबोहिय ॥

—नन्दीसूत्र, सूत्र ७७, पुण्यविजय जी द्वारा सम्पादित, पृ० २७

३ तदेतन्मतिज्ञान द्विविध भवति । इन्द्रियनिमित्त अनिन्द्रियनिमित्त च । तत्रेन्द्रियनिमित्तं स्पर्शनादीना पञ्चाना स्पर्शादिषु पञ्चस्वेव स्वविषयेषु । अनिन्द्रियनिमित्तं मनोवृत्तिरोधज्ञानं च ।

—तत्त्वार्थभाष्य १।१४

४ तत्त्वार्थसूत्र पर टीका १।१४

अतः यह अर्थ हुआ कि नाम कर्म की रचना विशेष इन्द्रिय है ।<sup>१</sup> सारांश यह है कि आत्मा की स्वाभाविक शक्ति पर कर्म का आवरण होने से सीधा आत्मा से ज्ञान नहीं हो सकता । इसके लिए किसी माध्यम की आवश्यकता रहती है, वह माध्यम इन्द्रिय है । जिसकी सहायता से ज्ञान लाभ हो सके वह इन्द्रिय है । इन्द्रियाँ पाँच हैं—स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र इनके विषय भी पाँच हैं—स्पर्श, रस, गन्ध, रूप, और शब्द । इसीलिए इन्द्रिय को प्रतिनियत-अर्थग्राही कहा जाता है । जैसे—

(१) स्पर्श-ग्राहक इन्द्रिय	स्पर्शन ।
(२) रस-ग्राहक इन्द्रिय	रसन ।
(३) गन्ध-ग्राहक इन्द्रिय	घ्राण ।
(४) रूप-ग्राहक इन्द्रिय	चक्षु ।
(५) शब्द-ग्राहक इन्द्रिय	श्रोत्र । <sup>२</sup>

प्रत्येक इन्द्रिय द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय रूप से दो प्रकार की है । पुद्गल की आकृति विशेष द्रव्येन्द्रिय है और आत्मा का परिणाम भावेन्द्रिय है । द्रव्येन्द्रिय के भी निर्वृत्ति और उपकरण ये दो भेद हैं ।<sup>४</sup> इन्द्रियो का विशेष आकृतियाँ निर्वृत्ति द्रव्येन्द्रिय हैं । निर्वृत्ति द्रव्येन्द्रिय की बाह्य और आन्तरिक पुद्गलिक शक्ति है, जिसके अभाव में आकृति के होने पर भी ज्ञान होना संभव नहीं है, उपकरण द्रव्येन्द्रिय है । भावेन्द्रिय भी लब्धि और उपयोग रूप से दो प्रकार की है ।<sup>५</sup> ज्ञानावरण कर्म आदि के क्षयोपशम में प्राप्त होने वाली जो आत्मिक शक्ति विशेष है, वह लब्धि है । लब्धि प्राप्त होने पर आत्मा एक विशेष प्रकार का व्यापार करती है, वह व्यापार उपयोग है ।

१ (क) सर्वार्थसिद्धि १।१४।१०८।३ भारतीय ज्ञानपीठ

(ख) राजवार्तिक १।१४।१।५६ भारतीय ज्ञानपीठ

(ग) ध्वला १।१, १, ३३, ७।२।६।७

(घ) जैनेन्द्र सिद्धान्तकोश, भाग १, पृ० ३१६

२ प्रमाणमीमांसा १।२।२१-२३

३ सर्वार्थसिद्धि २।१६।१७६

४ निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् ।

५ लब्ध्युपयोगी भावेन्द्रियम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र २।।

—तत्त्वार्थसूत्र २।।

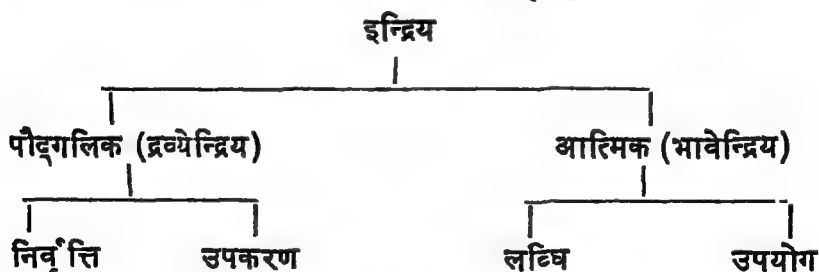
### इन्द्रिय-प्राप्ति का क्रम

सभी प्राणियों में इन्द्रिय-विकास समान नहीं होता। पाँच इन्द्रियों के पाँच विकल्प हैं—(१) एकेन्द्रिय प्राणी, (२) द्वीन्द्रिय प्राणी, (३) त्रीन्द्रिय प्राणी, (४) चतुरिन्द्रिय प्राणी, (५) पचेन्द्रिय प्राणी।

जिस प्राणी में जितनी इन्द्रियों की आकार रचना होती है, वह प्राणी उतनी इन्द्रिय वाला कहलाता है। प्रश्न है कि प्राणियों में यह आकार रचना का वैषम्य क्यों है? उत्तर है कि जिस प्राणी के जितनी ज्ञान-शक्तियाँ—लब्धि-इन्द्रियाँ निरावरण—विकसित होती हैं उस प्राणी के शरीर में उतनी ही इन्द्रियों की आकृतियाँ बनती हैं। इससे स्पष्ट है कि इन्द्रिय के अधिष्ठान, शक्ति तथा व्यापार का मूल लब्धि-इन्द्रिय है। उसके अभाव में निर्वृत्ति, उपकरण और उपयोग नहीं होता।

लब्धि के पश्चात् द्वितीय स्थान निर्वृत्ति का है। उसके होने पर उपकरण और उपयोग होते हैं। उपकरण के होने पर उपयोग होता है।

उपयोग के बिना उपकरण, उपकरण के बिना निर्वृत्ति, निर्वृत्ति के बिना लब्धि हो सकती है, परन्तु लब्धि के बिना निर्वृत्ति और निर्वृत्ति के बिना उपकरण तथा उपकरण के बिना उपयोग नहीं हो सकता।



### मन

हर एक इन्द्रिय का विषय अलग-अलग है। एक इन्द्रिय दूसरी इन्द्रिय के विषय को ग्रहण नहीं कर सकती। मन एक ऐसी सूक्ष्म इन्द्रिय है जो सभी इन्द्रियों के विषयों को ग्रहण कर सकता है। एतदर्थ ही इसे सर्वार्थग्राही इन्द्रिय कहा है।<sup>१</sup> मन को अनिन्द्रिय इसीलिए कहा जाता है कि वह अत्यधिक सूक्ष्म है। अनिन्द्रिय का अर्थ इन्द्रिय का अभाव नहीं किन्तु ईषन् इन्द्रिय है। जिस प्रकार किसी लड़की को अनुदरा कहा जाता

<sup>१</sup> सर्वार्थग्रहण मन।

है, इसका अर्थ बिना उदर वाली लडकी नहीं किन्तु वह लडकी जो गर्भवती स्त्री के समान स्थूल उदर वाली न हो। उसी तरह चक्षु आदि के समान प्रतिनियत देश, विषय, अवस्थान का अभाव होने से मन को अनिन्द्रिय कहा है। मन अतीत की स्मृति, वर्तमान का ज्ञान या चिन्तन और भविष्य की कल्पना करता है। इसलिए उसे 'दीर्घकालिक सज्ञा' भी कहा है। जैन आगम साहित्य में 'मन' शब्द की अपेक्षा 'सज्ञा' शब्द अधिक व्यवहृत हुआ है। समनस्क प्राणी को सज्ञी कहा गया है। उसका लक्षण इस प्रकार है— (१) सत्-अर्थ का पर्यालोचन—ईहा है। (२) निश्चय—अपोह है। (३) अन्वय-धर्म का अन्वेषण—मार्गणा है। (४) व्यतिरेक धर्म का स्वरूपालोचन—गवेषणा है। (५) यह कैसे हुआ ? किस प्रकार करना चाहिए ? यह किस प्रकार होगा ?—इस तरह का पर्यालोचन चिन्ता है। (६) यह इसी प्रकार हो सकता है—यह इसी प्रकार हुआ है, और इसी प्रकार होगा—इस तरह का निर्णय विमर्श है। वह सज्ञी कहलाता है।<sup>१</sup>

### मन का लक्षण

जिसके द्वारा मनन किया जाता है वह मन है।<sup>२</sup> इस विश्व में दो प्रकार के पदार्थ हैं—मूर्त और अमूर्त। इन्द्रियाँ केवल मूर्तद्रव्य की वर्तमान पर्याय को जानती हैं, मन मूर्त और अमूर्त दोनों के त्रैकालिक अनेक रूपों को जानता है।<sup>३</sup>

मन भी इन्द्रिय की तरह पौद्गलिक-शक्ति-सापेक्ष है, इसलिए उसके द्रव्यमन और भावमन ये दो भेद बनते हैं।

मनन के आलम्बन भूत या प्रवर्तक पुद्गल द्रव्य-मनोवर्गणा—द्रव्य जब मन के रूप में परिणत होते हैं तब वे द्रव्य-मन कहलाते हैं। यह मन आत्मा से भिन्न है और अजीव है।<sup>४</sup>

१ कालिओवएसेण जस्स ण अत्थि ईहा, अबोहो, मग्गणा ।

गवेषणा चिन्ता वीमसा से ण सण्णी त्ति लब्भई ॥

२ मनन मन्यते अनेन वा मन ।

३ मन सर्वेन्द्रियप्रवर्तकम्, आन्तरेन्द्रियम्, स्वसयोगेन बाह्येन्द्रियानुग्राहकम् ।  
अतएव मर्वापसव्धि कारणम् ।

४ आता भते । मणे ज्ञ्ने मणे ? गोयसा । णो आता मणे अग्नेमणे मणे मणिज्जमाणे मणे ।

—भगवती १३।७।४६४

विचारात्मक मन भाव मन है। मन मात्र ही जीव नहीं है, परन्तु मन जीव भी है, जीव का गुण है, जीव से सर्वथा भिन्न नहीं है, एतदर्थ इसे आत्मिक-मन कहते हैं।<sup>१</sup> लब्धि और उपयोग उसके ये दो भेद हैं। प्रथम मानस ज्ञान का विकास है और दूसरा उसका व्यापार है।

दिगम्बर ग्रन्थ धवला के अनुसार मन स्वतः नोकर्म है। पुद्गल विपाकी अगोपाङ्ग नाम कर्म के उदय की अपेक्षा रखने वाला द्रव्य मन है तथा वीर्यान्तराय और नो-इन्द्रिय कर्म के क्षयोपशम से जो विशुद्ध उत्पन्न होती है वह भाव मन है। अपर्याप्त अवस्था में द्रव्य मन के योग्य द्रव्य की उत्पत्ति से पूर्व उसका सत्त्व मानने से विरोध आता है, इसलिए अपर्याप्त अवस्था में भाव मन के अस्तित्व का निरूपण नहीं किया गया है।<sup>२</sup>

### मन का कार्य

चिन्तन करना मन का कार्य है। मन इन्द्रिय के द्वारा गृहीत वस्तु के सम्बन्ध में भी चिन्तन-मनन करता है और उससे आगे भी वह सोचता है।<sup>३</sup> इन्द्रिय ज्ञान का प्रवर्तक मन है। सभी स्थानों पर मन को इन्द्रियों की सहायता की आवश्यकता नहीं होती। जब वह इन्द्रिय द्वारा ज्ञान, रूप, रस आदि का विशेष रूप से निरीक्षण-परीक्षण करता है तब वह इन्द्रिय-सापेक्ष होता है। इन्द्रिय की गति पदार्थ तक सीमित है किन्तु मन की गति इन्द्रिय और पदार्थ दोनों में है।

मानसिक चिन्तन के ईहा, अवाय, धारणा, स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान, आगम आदि विविध पहलू हैं।

### मन का स्थान

वैशेषिक<sup>४</sup>, नैयायिक<sup>५</sup> और मीमांसक<sup>६</sup> मन को परमाणुरूप मानते

१ सर्व-विषयमन्त करण युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिलिङ्ग मन, तदपि द्रव्य-मन पीद्गलि-कमजीवग्रहणेन गृहीतम्, भाव-मनस्तु आत्मगुणत्वात् जीवग्रहणेनेति

—मूत्रकृताग वृत्ति १।१२

२ धवला, सूत्र ३६ पृ० १३०

३ इन्द्रियेणेन्द्रियार्थो हि, समनस्केन गृह्यते।

कल्प्यन्ते मनसा प्यूर्ध्वं गुणतो दोषतो यथा ॥

—चरक मन्स्थान १।२०

४ वैशेषिकमूत्र ७।१।२३

५ न्यायमूत्र ३।२।६१

६ प्रकरण, पृ० १५१

है। इसलिए उनके मन्तव्यानुसार मन नित्य-कारण रहित है। सांख्यदर्शन, योगदर्शन और वेदान्तदर्शन उसे अणुरूप और जन्य मानकर उसकी उत्पत्ति प्राकृतिक अहंकार तत्त्व से<sup>१</sup> या अविद्या से मानते हैं। बौद्ध और जैन-दृष्टि से मन न तो व्यापक है और न परमाणु रूप ही है किन्तु मध्यम परिमाण वाला है।

न्याय, वैशेषिक, बौद्ध<sup>२</sup> आदि कितने ही दर्शन मन को हृदयप्रदेशवर्ती मानते हैं। सांख्य-योग व वेदान्तदर्शन के अनुसार मन का स्थान केवल हृदय नहीं है, किन्तु मन सूक्ष्म-लिंग शरीर में जो अष्टादश तत्त्वों का विशिष्ट निकायरूप है, प्रविष्ट है और सूक्ष्म शरीर का स्थान सम्पूर्ण स्थूल शरीर है इसलिए मन का स्थान समग्र स्थूल शरीर है।<sup>३</sup> जैनदर्शन के अनुसार भाव मन का स्थान आत्मा है किन्तु द्रव्य मन के सम्बन्ध में एक मत नहीं है। दिगम्बर परम्परा द्रव्य मन को हृदयप्रदेशवर्ती मानती है किन्तु श्वेताम्बर परम्परा में इस प्रकार का उल्लेख नहीं है। प० सुखलाल जी का अभिमत है कि श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार द्रव्य मन का स्थान सम्पूर्ण शरीर है।<sup>४</sup>

मन का एक मात्र नियत स्थान न भी हो, तथापि उसके सहायक कई विशेष केन्द्र होने चाहिए। मस्तिष्क के सन्तुलन पर मानसिक चिन्तन अत्यधिक निर्भर है, एतदर्थ सामान्य अनुभूति के अतिरिक्त अथवा इन्द्रिय-साहचर्य के अतिरिक्त उसके चिन्तन का साधनभूत किसी शारीरिक अवयव को मुख्य केन्द्र माना जाय, इसमें आपत्ति प्रतीत नहीं होती।

विषय-ग्रहण की दृष्टि से इन्द्रियाँ एकदेशी है, अतः वे नियत देशाश्रयी कहलाती हैं। किन्तु ज्ञान-शक्ति की दृष्टि से इन्द्रियाँ सर्वात्मव्यापी हैं। इन्द्रिय और मन 'क्षायोपशमिक-आवरण-विलय जन्य' विकास के कारण में है। आवरण विलय सर्वात्म-देशो का होता है।<sup>५</sup> मन विषय-ग्रहण की दृष्टि से भी शरीर-व्यापी है।

१ यस्मात् कर्मेन्द्रियाणि बुद्धिन्द्रियाणि च सात्त्विकादहंकारादुत्पद्यन्ते मनोऽपि तस्मा-  
देव उत्पद्यते ।  
—माठर कारिका २७

२ ताम्रपर्णीया अपि हृदयवस्तु मनोविज्ञानवातोराश्रय कल्पयन्ति ।

३ मनो यत्र भवत् तत्र, भवद् यत्र मनस्ततः ।

अतस्तुल्यक्रियावेत्ती, मवीती क्षीरनीरवत् ॥

—योगशास्त्र ५।२

४ दर्शन औ-चिन्तन पृ० १४० हिन्दी

५ सर्व्वेण मन्वे निजिज्जणा

—अगवती १।३

## मन का अस्तित्व

न्यायसूत्रकार का मन्तव्य है कि एक साथ अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते । इस अनुमान से वे मन की सत्ता स्वीकार करते हैं ।<sup>१</sup>

वात्स्यायन भाष्यकार का अभिमत है कि—स्मृति आदि ज्ञान बाह्य इन्द्रियो से उत्पन्न नहीं होता और विभिन्न इन्द्रिय तथा उसके विषयो के रहते हुए भी एक साथ सबका ज्ञान नहीं होता, इससे मन का अस्तित्व अपने आप उतर आता है ।<sup>२</sup>

अन्तर्भट्ट ने सुख आदि की प्रत्यक्ष उपलब्धि को मन का लिंग माना है ।<sup>३</sup>

जैनदर्शन के अनुसार सशय, प्रतिभा, स्वप्न-ज्ञान, वितर्क, सुख-दुःख, क्षमा, इच्छा आदि अनेक मन के लिंग हैं ।<sup>४</sup>

अब हम अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा के स्वरूप के सम्बन्ध में विचार करेंगे क्योंकि ये चारो मतिज्ञान के मुख्य भेद हैं ।

### अवग्रह

इन्द्रिय और अर्थ का सम्बन्ध होने पर नाम आदि की विशेष कल्पना में रहित सामान्य मात्र का ज्ञान अवग्रह है ।<sup>५</sup> इस ज्ञान में निश्चित प्रतीति नहीं होती कि किस पदार्थ का ज्ञान हुआ है । केवल इतना सा ज्ञात होता है कि यह कुछ है । इन्द्रिय और अर्थ का जो सामान्य सम्बन्ध है वह दर्शन है । दर्शन के पश्चात् उत्पन्न होने वाला सामान्य ज्ञान अवग्रह है । अवग्रह में केवल सत्ता (महामामान्य) का ही ज्ञान नहीं होता किन्तु पदार्थ का प्रारम्भिक ज्ञान (अपर सामान्य का ज्ञान) होता है कि यह कुछ है ।<sup>६</sup>

१ न्यायसूत्र १।१।१६

२ वात्स्यायन भाष्य १।१।१६

३ मुद्राद्युपलब्धिमाधनमिन्द्रिय मन ।

४ सशयप्रतिभास्वप्नज्ञानोहामुगादिषमेच्छादयश्च मनसो लिङ्गानि ।

—तर्कमग्नह

—मन्मनिप्रकरण टीका काण्ड २

५ अक्षययोगे दशज्ञानान्तरमयग्रहणमवग्रह ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।२६

६ विषयविषयिमनिपातसमनन्तरमात्र ग्रहणमवग्रह । विषयविषयिसनिपात मानि रगन भवति । तदन्तरमवग्रहणमवग्रह । — मर्वायनिधि १।१।१।१६, ज्ञानपोठ

अवग्रह के व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह के दो भेद हैं ।<sup>१</sup>

### अर्थावग्रह और व्यजनावग्रह

अर्थ और इन्द्रिय का संयोग व्यजनावग्रह है । उपर्युक्त पंक्तियों में जो अवग्रह की परिभाषा दी गई है वह वस्तुतः अर्थावग्रह की है । प्रस्तुत परिभाषा में व्यजनावग्रह दर्शन की कोटि में आता है । प्रश्न है कि अर्थ और इन्द्रिय का संयोग व्यजनावग्रह है, नव दर्शन कब होगा । समाधान है कि व्यजनावग्रह से पूर्व दर्शन होना है । व्यजनावग्रह रूप जो सम्बन्ध है वह ज्ञान कोटि में आता है और उससे भी पहले जो एक सत्ता सामान्य का भाव है वह दर्शन है ।

अर्थावग्रह का पूर्ववर्ती ज्ञान व्यापार, जो इन्द्रिय का विषय के साथ संयोग होने पर उत्पन्न होता है और क्रमशः पुष्ट होता जाता है वह व्यजनावग्रह कहलाता है । यह ज्ञान अव्यक्त है । व्यजनावग्रह अर्थावग्रह किम प्रकार बनता है । इसे समझाने के लिए आचार्यों ने एक रूप दिया है—एक कुम्भकार अवाड़ा में से एक मकोर निकालता है । वह उस पर पानी की एक-एक बूंद डालता है । पहली, दूसरी, तीसरी बूंद सूख जाती है, अन्त में वही सूकोरा पानी की बूंदें मुखाने में अममय हो जाता है और गीरे-गीरे पानी भर जाता है । इसी प्रकार कोई व्यक्ति सोया है । उसे पुकारा जाता है । कान में जाकर गठ चुपचाप बैठ जाते हैं । वे अभिव्यक्त नहीं हो पाते । दो चार बार पुकारने पर उसके कान में अतृप्तिक शब्द एकत्र हो जाते हैं । तभी उसे यह परिज्ञान होता है कि मुझे कोई पुकार रहा है, यह ज्ञान प्रथम शब्द के समय इतना अस्पष्ट और अव्यक्त होता है कि उसे इस ज्ञान का पता ही नहीं लगता कि मुझे कोई पुकार रहा है । जन-विन्दुओं की तरह शब्दों का संग्रह जब काफी मात्रा में हो जाता है, तब उसे व्यक्त ज्ञान होता है । व्यजनावग्रह और अर्थावग्रह में यही अन्तर है कि व्यजनावग्रह अव्यक्त है और अर्थावग्रह व्यक्त है । प्रथम रूप जो अव्यक्त ज्ञानात्मक है वह व्यजनावग्रह है । दूसरा रूप जो व्यक्त ज्ञानात्मक है वह अर्थावग्रह है ।

<sup>१</sup> (क) स्वल्प ।

व्यजनम्यावग्रह ।

—तन्त्रायाम् १।१३-१८

(ख) अवाडो द्विविशोर्थावग्रहो व्यजनावग्रहश्चेति ।

—पद्मना १।१, १, १३/१३४/१३

चक्षु और मन से व्यजनावग्रह नहीं होता क्योंकि ये दोनों अप्राप्यकारी हैं। इन्द्रियाँ दो प्रकार की हैं—प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी। प्राप्यकारी उसे कहा जाता है जिसका पदार्थ के साथ सम्बन्ध हो और जिसका पदार्थ के साथ सम्बन्ध नहीं होता उसे अप्राप्यकारी कहा जाता है। अर्थ और इन्द्रिय का संयोग व्यजनावग्रह के लिए अपेक्षित है और संयोग के लिए प्राप्यकारित्व अनिवार्य है। चक्षु और मन ये दोनों अप्राप्यकारी हैं अतः इनके साथ अर्थ का संयोग नहीं होता। बिना संयोग के व्यजनावग्रह सम्भव नहीं है। प्रश्न हो सकता है कि मन को अप्राप्यकारी मान सकते हैं पर चक्षु अप्राप्यकारी किस प्रकार है? समाधान है—चक्षु स्पष्ट अर्थ का ग्रहण नहीं करती है इसलिए वह अप्राप्यकारी है। त्वगिन्द्रिय के समान स्पष्ट अर्थ का ग्रहण करती तो वह भी प्राप्यकारी हो सकती थी किन्तु वह इस प्रकार अर्थ का ग्रहण नहीं करती अतः अप्राप्यकारी है।

दूसरा प्रश्न हो सकता है—त्वगिन्द्रिय के समान चक्षु भी आवृत वस्तु को ग्रहण नहीं करती इसलिए उसे प्राप्यकारी क्यों न माना जाय?

उत्तर है कि यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि चक्षु, काँच, प्लास्टिक, स्फटिक आदि से आवृत अर्थ को ग्रहण करती है। यदि यह कहा जाय कि चक्षु अप्राप्यकारी है तो वह व्यवहित और अतिविप्रकृष्ट अर्थ को भी ग्रहण कर लेगी, यह उचित नहीं है। जैसे चुम्बक अप्राप्यकारी होते हुए भी अपनी सीमा में रहे हुए लोहे को ही आकृष्ट करता है व्यवहित और अतिविप्रकृष्ट को नहीं।

कहा जा सकता है कि चक्षु का उसके विषय के साथ भले सीधा सम्बन्ध न हो किन्तु चक्षु में से निकलने वाली किरणों का विषयभूत पदार्थ के साथ सम्बन्ध होता है। अतः चक्षु प्राप्यकारी है।

समाधान है कि यह कथन सम्यक् नहीं है क्योंकि चक्षु तैजसकिरणयुक्त नहीं है। यदि चक्षु तैजस होता तो चक्षुरिन्द्रिय का स्थान उष्ण होना चाहिए। सिंह, बिल्ली आदि की आँखों में रात को जो चमक दिखलाई देती है, अतः चक्षु रश्मियुक्त है, यह मानना युक्तियुक्त नहीं है। अतैजस द्रव्य में भी चमक देखी जाती है जैसे मणि व रेडियम आदि में। इसलिए चक्षु प्राप्यकारी नहीं है। अप्राप्यकारी होने पर भी तदावरण के क्षयोपशम से वस्तु का ग्रहण होता है एतदर्थ मन और चक्षु से व्यजनावग्रह नहीं होता। शेष चार इन्द्रियों से ही व्यजनावग्रह होता है।

अर्थावग्रह सामान्य ज्ञान रूप है, इसलिए पाँच इन्द्रियो और छठे मन से अर्थावग्रह होता है।

अवग्रह के लिए कितने ही पर्यायवाची शब्दों का प्रयोग हुआ है। नन्दीसूत्र में अवग्रह के लिए अवग्रहणता, उपधारणता, श्रवणता, अवलम्बनता और मेधा शब्द आये हैं।<sup>१</sup> तत्त्वार्थभाष्य में—अवग्रह, ग्रह, ग्रहण, आलोचन और अवधारण शब्द का प्रयोग हुआ है।<sup>२</sup> षट्स्रण्डागम में अवग्रह, अवधान, सान, अवलम्बना और मेधा ये शब्द अवग्रह के लिए प्रयुक्त हुए हैं।<sup>३</sup>

अवग्रह के दो भेद हैं—व्यावहारिक और नैश्चयिक।

नैश्चयिक अवग्रह अविशेषित-सामान्य का ज्ञान कराने वाला होता है और व्यावहारिक अवग्रह विशेषित-सामान्य को ग्रहण करने वाला होता है। नैश्चयिक अवग्रह के पश्चात् होने वाले ईहा, अवाय से जिसके विशेष धर्मों की मीमांसा हो गई होती है, उसी वस्तु के नूतन-नूतन धर्मों की जिज्ञासा और निश्चय करना व्यावहारिक अवग्रह का कार्य है। अवाय के द्वारा एक धर्म का निश्चय होने के पश्चात् उसी पदार्थ सम्बन्धी अन्य धर्म की जिज्ञासा होती है, उस समय पूर्व का अवाय व्यावहारिक-अर्थावग्रह हो जाता है और उस जिज्ञासा के निर्णय के लिए पुन ईहा और अवाय होते हैं। प्रस्तुत क्रम तब तक चलता है, जब तक जिज्ञासाएँ पूर्ण नहीं होती।

‘यह शब्द ही है’ इस प्रकार निश्चय होने पर नैश्चयिक अवग्रह की परम्परा समाप्त हो जाती है। उसके पश्चात् व्यावहारिक-अर्थावग्रह की धारा आगे बढ़ती है।

(१) व्यावहारिक अवग्रह—यह शब्द है। (सशय—पशु का है या मानव का ?)

(२) भाषा साफ और स्पष्ट है इसलिए मानव की होनी चाहिए।

(३) अवाय—परीक्षा विशेष के बाद निर्णय करना मानव का ही शब्द है।

१ पञ्च णामधेया भवन्ति, त जहा—ओगिण्हणया, उपधारणया, सवणता, अवलम्बता, मेहा।  
—नन्दीसूत्र, सूत्र ५१, पृ० २२, पुण्यविजय

२ तत्त्वार्थभाष्य १।१५

३ ओगहे योदाणे साणे अवलम्बणा मेहा।

—षट्स्रण्डागम १३।५, ५ सू० ३७ पृ० २४२

इस प्रकार नैश्चयिक अवग्रह का अवाय रूप व्यावहारिक अवग्रह का आदि रूप बनता है। इस तरह उत्तरोत्तर अनेक जिज्ञासाएँ हो सकती हैं। अवस्थाभेद की दृष्टि से यह शब्द वृद्ध का है या युवक का है, लिंगभेद की दृष्टि से स्त्री का है या पुरुष का है ?

### क्रम-विभाग

अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा का न उत्क्रम होता है और न व्यतिक्रम होता है। अर्थग्रहण के पश्चात् ही विचार हो सकता है, विचार के पश्चात् ही निश्चय और निश्चय के पश्चात् ही धारणा होती है। इसलिए अवग्रहपूर्वक ईहा होती है, ईहापूर्वक अवाय होता है और अवाय-पूर्वक धारणा होती है।

### ईहा

मतिज्ञान का दूसरा भेद ईहा है। अवग्रह के पश्चात् ज्ञान ईहा में परिणत हो जाता है। अवग्रह के द्वारा सामान्य रूप में अवगृहीत पदार्थ के विषय में विशेष को जानने की ओर झुकी हुई ज्ञानपरिणति को ईहा कहते हैं।<sup>१</sup> कल्पना कीजिए—कोई व्यक्ति आपका नाम लेकर आपको बुला रहा है। उसके शब्द आपके कर्ण-कुहरो में गिरते हैं। अवग्रह में आपको इतना ज्ञान हो जाता है कि कहीं से शब्द आ रहे हैं। शब्द श्रवण कर व्यक्ति चिन्तन करता है कि यह शब्द किसका है ? कौन बोल रहा है ? बोलने वाली महिला है या पुरुष है ? उसके पश्चात् वह चिन्तन करता है कि यह शब्द मधुर व कोमल है इसलिए किसी महिला का होना चाहिए, क्योंकि पुरुष का स्वर कठोर व रुक्ष होता है। यहाँ तक ईहा ज्ञान की सीमा है।

यहाँ प्रश्न उत्पन्न हो सकता है कि ईहा तो एक प्रकार से सशय है, ईहा और सशय में भेद ही क्या है ?

उत्तर में कहा जाता है कि ईहा सशय नहीं है, क्योंकि सशय में दोनों पक्ष बराबर होते हैं। सशय उभयकोटिस्पर्शी होता है। सशय में ज्ञान का किसी एक ओर झुकाव नहीं होता। यह स्त्री का स्वर है या पुरुष का स्वर है, यह निर्णय नहीं हो पाता। सशय अवस्था में ज्ञान त्रिशकु की तरह मध्य में ही लटकता रहता है किन्तु ईहा के सम्बन्ध में यह बात नहीं है।

ईहा मे ज्ञान उभयकोटियो मे से एक कोटि की ओर झुक जाता है । सशय ज्ञान मे उभय-कोटियाँ समकक्ष होती है जबकि ईहाज्ञान एक कोटि की ओर ढल जाता है । यह सही है कि ईहा मे पूर्ण निर्णय या पूर्ण निश्चय नहीं हो पाता है तथापि ईहा मे ज्ञान का झुकाव निर्णय की ओर अवश्य होता है । यही सशय और ईहा मे बड़ा अन्तर है ।<sup>१</sup> धवला मे भी कहा है—ईहा ज्ञान सन्देह रूप नहीं है क्योंकि ईहात्मक विचार-बुद्धि से सन्देह का विनाश पाया जाता है ।<sup>२</sup> इस प्रकार ईहाज्ञान सशय का पश्चाद्भावी निश्चयीभिमुख ज्ञान है ।

नन्दीसूत्र मे ईहा के लिए निम्न शब्द व्यवहृत हुए हैं—आभोगनता, मार्गणता, गवेषणता, चिन्ता, विमर्ष ।<sup>३</sup> तत्त्वार्थभाष्य मे ईहा, ऊह, तर्क, परीक्षा, विचारणा और जिज्ञासा ये शब्द आये हैं ।<sup>४</sup>

### अवाय

मतिज्ञान का तृतीय भेद अवाय है । ईहा के द्वारा ईहित पदार्थ का निर्णय करना अवाय है ।<sup>५</sup> दूसरे शब्दो मे विशेष के निर्णय द्वारा जो यथार्थ ज्ञान होता है, उसे अवाय कहते हैं । जैसे उत्पत्तन, निपत्तन, पक्ष-विक्षेप आदि के द्वारा 'यह बक पक्षि ही है, ध्वजा नहीं,' ऐसा निश्चय होना अवाय है ।<sup>६</sup> इसमे सम्यक् असम्यक् की विचारणा पूर्ण रूप से परिपक्व हो जाती है और असम्यक् का निवारण होकर सम्यक् का निर्णय हो जाता है ।

विशेषावश्यक मे एक मत यह भी उपलब्ध होता है कि जो गुण पदार्थ

१ नन्वी हाया निर्णयविरोधिनीत्वात् सशयत्वप्रसंग इति, तन्न, किं कारणम् ? अर्थादनात् । अवगृह्यार्थं तद्विशेषोपलब्ध्यर्थमर्थादानमीहा । सशय पुनर्नार्थविशेषालम्बन । एव सशयितस्योत्तरकाल विशेषोपलप्सा प्रति यतनमीहेति सशयादर्शान्तरत्वम् ।  
—राजवार्तिक १।१५, भारतीय ज्ञानपीठ

२ गेहा सन्देहरूवा विचारबुद्धीदो सन्देहविणासुबलम्भा ।

—धवला १६—१ १४, १७।३

३ तीसे ण इमे एगट्ठिया णाणाघोसा णाणावज्जणा पच्च णामवेया भवति त जहा—आभोगणया, भगणया, गवेसणया, चिन्ता बीमसा । से त्त ईहा ।

—नन्दीसूत्र, सूत्र ५२, पृ० २२ पुण्यविजय जी

४ तत्त्वार्थभाष्य १।१५

५ ईहितविशेषनिर्णयोऽवाय ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।२८

६ विशेषनिज्ञानाद्याथात्म्यावगमनमवाय । उत्पत्तन निपत्तनपक्षविक्षेपादिभिर्वला-कैवेय न पताकेति ।

—सर्वार्थसिद्धि १।१५।११।६

मे नहीं है उसका निवारण अवाय है और जो गुण पदार्थ मे है उसका स्थिरीकरण धारणा है ।<sup>१</sup> भाष्यकार जिनमद्गणी क्षमाश्रमण के मत से यह सिद्धान्त सही नहीं है । चाहे असद्गुणो का निवारण हो, चाहे सद्गुणो का स्थिरीकरण हो, चाहे दोनो एक साथ हो—सब अवायान्तर्गत है ।<sup>२</sup> तात्पर्य यह है कि अवाय ज्ञान कभी अन्वयमुख से प्रवृत्त होकर सद्भूत गुण का निश्चय करता है, कभी व्यतिरेकमुख से प्रवृत्त होकर असद्भूत का निषेध करता है और कभी-कभी अन्वय-व्यतिरेक मुख से प्रवृत्त होकर विधान और निषेध दोनो करता है ।

नन्दीसूत्र मे अवाय के पर्यायवाची निम्न शब्द आये है—आवर्तनता, प्रत्यावर्तनता, अवाय, बुद्धि, विज्ञान ।<sup>३</sup>

षट्खण्डागम मे अवाय, व्यवसाय, बुद्धि, विज्ञप्ति, आमुण्डा, और प्रत्यामुण्डा ये पर्यायवाची नाम है ।<sup>४</sup>

तत्त्वार्थभाष्य मे अवाय के लिए निम्न शब्द व्यवहृत हुए है—अपगम, अपनोद, अपव्याध, अपेत, अपगत, अपविद्ध और अपनुत ।<sup>५</sup>

ये सभी शब्द निषेधात्मक है । उपर्युक्त पक्तियो मे विशेषावश्यक भाष्य मे जिस मत का उल्लेख किया गया है सम्भवत यह वही परम्परा हो । अवाय और अपाय ये दो शब्द है । अवाय विध्यात्मक है और अपाय निषेधात्मक है । राजवार्तिक मे प्रश्न उठाया है कि अपाय शब्द ठीक है या अवाय ठीक है ? उत्तर दिया है कि दोनो ठीक है, क्योंकि एक के वचन मे दूसरे का ग्रहण स्वत हो जाता है । जैसे—‘यह दक्षिणी नहीं है’ ऐसा अपाय—त्याग करता है तब ‘उत्तरी है’ यह अवाय—निश्चय हो ही जाता है । इसी तरह ‘उत्तरी है’ इस प्रकार अवाय या निश्चय होने पर ‘दक्षिणी नहीं है’ यह अपाय—त्याग हो ही जाता है ।<sup>६</sup>

१ विशेषावश्यक भाष्य १८५

२ विशेषावश्यक भाष्य १८६

३ त जहा—आवट्टणया, पच्चावट्टणया, अवाए बुद्धी, विण्णाणे, से त्त अवाए ।

—नन्दीसूत्र, सूत्र ५३

४ अवायो व्यवसायो बुद्धी, विण्णाणी, आउण्डी, पच्चाउण्डी ।

—षट्खण्डागम १३।५।५, सू० ३६

५ तत्त्वार्थ सूत्रभाष्य १।१५

६ आह—किमयम् अपाय उत अवाय इति ? उभयथा न दोष । अन्यतरवचनेऽन्यतर-

वहु का अर्थ अनेक और अल्प का अर्थ एक है। अनेक वस्तुओं का ज्ञान बहुग्राही है, एक वस्तु का ज्ञान अल्पग्राही है। अनेक प्रकार की वस्तुओं का ज्ञान बहुविधग्राही है। एक ही प्रकार की वस्तु का ज्ञान अल्पविधग्राही है। बहु और अल्प इनका सम्बन्ध सख्या से है। बहुविध या अल्पविध इनका सम्बन्ध जाति से है। अवग्रह आदि ज्ञान जो शीघ्र होता है वह क्षिप्र कहलाता है और जो विलम्ब से होता है वह अक्षिप्र कहलाता है। हेतु के बिना होने वाला वस्तुज्ञान अनिश्चित है। पूर्वानुभूत किसी हेतु से होने वाला ज्ञान निश्चित है। निश्चितज्ञान असदिग्ध है और अनिश्चित ज्ञान सदिग्ध है। अवग्रह और ईहा के अनिश्चय से इसमें भेद है। इसमें 'यह पदार्थ है' इस प्रकार निश्चय होने पर भी उसके विशेष गुणों के प्रति सदेह रहता है। अवश्यभावी ज्ञान ध्रुव है और कदाचित्भावी ज्ञान अध्रुव है।<sup>१</sup> इन बारह भेदों में से चार भेद प्रमेय की विविधता पर अवलम्बित है और शेष आठ भेद प्रमाता के क्षयोपशम की विविधता पर आश्रित हैं।

दिगम्बर परम्परा के ग्रन्थों में इन नामों में कुछ अन्तर है, उन्होंने निश्चित और अनिश्चित के स्थान पर अनि सृत और नि सृत शब्द का प्रयोग किया है। अनि सृत का अर्थ है असकल रूप से आविर्भूत पुद्गलो का ग्रहण और नि सृत का अर्थ है सकलतया आविर्भूत पुद्गलो का ग्रहण। इसी प्रकार असदिग्ध और सदिग्ध के स्थान पर अनुक्त और उक्त शब्द का प्रयोग हुआ है। अनुक्त का अर्थ है अभिप्राय मात्र से ज्ञान लेना और उक्त का अर्थ है कहने से जानना।<sup>२</sup>

उपर्युक्त २८ भेदों में से प्रत्येक के १२ भेद करने से कुल  $28 \times 12 = 336$  भेद होते हैं। इस प्रकार मतिज्ञान के ३३६ भेद हैं। श्वेताम्बर परम्परा में भी इन नामों के विषय में सामान्य मतभेद पाया जाता है।

### श्रुतज्ञान

मतिज्ञान के पश्चात् जो चिन्तन-मनन के द्वारा परिपक्व ज्ञान होता है, वह श्रुतज्ञान है। श्रुतज्ञान होने के लिए शब्द-श्रवण आवश्यक है। शब्द श्रवण मति के अन्तर्गत है क्योंकि वह श्रोत्र का विषय है। जब शब्द

१ बहुबहुविधक्षिप्रानिश्चितासदिग्धध्रुवाणां सेतराणाम्।

—तत्त्वार्थसूत्र १।१६

२ (क) सर्वार्थसिद्धि १।१६

(ख) राजवातिक १।१६

सुनाई देता है तब उसके अर्थ का स्मरण होता है। शब्द-श्रवण रूप जो प्रवृत्ति है वह मतिज्ञान है, उसके पश्चात् शब्द और अर्थ के वाच्य-वाचक भाव के आधार पर होने वाला ज्ञान श्रुतज्ञान है। इसलिए मतिज्ञान कारण है और श्रुतज्ञान कार्य है। मतिज्ञान के अभाव में श्रुतज्ञान कदापि सम्भव नहीं है। श्रुतज्ञान का अन्तरंग कारण तो श्रुतज्ञानावरण का क्षयोपशम है। मतिज्ञान उसका बहिरंग कारण है। मतिज्ञान होने पर भी यदि श्रुतज्ञानावरण का क्षयोपशम नहीं हुआ तो श्रुतज्ञान नहीं हो सकता। यह श्रुतज्ञान का दार्शनिक विश्लेषण है।

प्राचीन आगम की भाषा में श्रुतज्ञान का अर्थ है—वह ज्ञान, जो श्रुत से अर्थात् शास्त्र से सम्बद्ध हो। आप्तपुरुष द्वारा रचित आगम व अन्य शास्त्रों से जो ज्ञान होता है उसे श्रुतज्ञान कहते हैं। श्रुतज्ञान के दो भेद हैं—अगप्रविष्ट और अगबाह्य। अगबाह्य के अनेक भेद हैं, अगप्रविष्ट के बारह भेद हैं।<sup>१</sup>

अगप्रविष्ट उसे कहते हैं जो साक्षात् तीर्थंकर द्वारा प्रकाशित होता है और गणधरो द्वारा सूत्रबद्ध किया जाता है। आयु, बल, बुद्धि आदि की क्षीण होते हुए देखकर बाद में आचार्य सर्वसाधारण के हित के लिए अगप्रविष्ट ग्रन्थों को आधार बनाकर विभिन्न विषयों पर ग्रन्थ लिखते हैं वे ग्रन्थ अगबाह्य के अन्तर्गत हैं। अर्थात् जिसके अर्थ के प्ररूपक तीर्थंकर हैं और सूत्र के रचयिता गणधर हैं वह अगप्रविष्ट है एवं जिसके अर्थ के प्ररूपक तीर्थंकर हो और सूत्र के रचयिता स्थविर हो वह अगबाह्य है। अगबाह्य के कालिक, उत्कालिक आदि अनेक भेद हैं। इन सभी का परिचय हमने साहित्य और सस्कृति<sup>२</sup> नामक ग्रन्थ में दिया है, पाठकों को वहाँ पर देखना चाहिए। श्रुत वस्तुतः ज्ञानात्मक है। ज्ञानोत्पत्ति के साधन होने के कारण उपचार से शास्त्रों को भी श्रुत कहते हैं।

आचार्य भद्रबाहु ने लिखा है कि जितने अक्षर हैं और उसके जितने विविध सयोग हैं उतने ही श्रुतज्ञान के भेद हैं। उन सारे भेदों की परिगणना

१ श्रुत मतिपूर्व द्वयनेकद्वादशभेदम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२०

२ आगम साहित्य एक पर्यवेक्षण, लेख पृ० १-५४ प्रका० भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी ।

करना सम्भव नहीं है, अतः श्रुतज्ञान के मुख्य चौदह भेद बताये हैं—(१) अक्षर, (२) अनक्षर, (३) सज्ञी, (४) असज्ञी, (५) सम्यक्, (६) मिथ्या, (७) सादिक, (८) अनादिक, (९) सपर्यवसित, (१०) अपर्यवसित, (११) गमिक, (१२) अगमिक, (१३) अगप्रविष्ट, (१४) अगबाह्य ।

इन चौदह भेदों का स्वरूप इस प्रकार है—अक्षरश्रुत के तीन भेद हैं (१) सज्ञाक्षर—वर्ण का आकार, (२) व्यजनाक्षर—वर्ण की ध्वनि, (३) लब्ध्याक्षर—अक्षर सम्बन्धी क्षयोपशम । सज्ञाक्षर व व्यजनाक्षर द्रव्य श्रुत हैं और लब्ध्याक्षर भावश्रुत हैं ।

खाँसना, ऊँचा श्वास लेना, छीकना आदि अनक्षर श्रुत हैं ।

सज्ञा के तीन प्रकार होने के कारण सज्ञी श्रुत के भी तीन प्रकार हैं—(१) दीर्घकालिकी—वर्तमान, भूत और भविष्य विषयक विचार दीर्घकालिकी सज्ञा हैं । (२) हेतूपदेशिकी—केवल वर्तमान की दृष्टि से हिताहित का विचार करना हेतूपदेशिकी सज्ञा है । (३) दृष्टिवादोपदेशिकी—सम्यक् श्रुत के ज्ञान के कारण हिताहित का बोध होना दृष्टिवादोपदेशिकी सज्ञा है । जो इन सज्ञाओं को धारण करते हैं वे सज्ञी कहलाते हैं । जिनमें ये सज्ञाएँ नहीं हैं वे असज्ञी हैं ।

असज्ञी के भी तीन भेद हैं । जो दीर्घकाल सम्बन्धी सोच नहीं कर सकते वे प्रथम नम्बर के असज्ञी हैं । जो अमनस्क हैं वे द्वितीय नम्बर के असज्ञी हैं, यहाँ पर अमनस्क का अर्थ मनरहित नहीं किन्तु अत्यन्त सूक्ष्म मन वाला है, जो मिथ्याश्रुत में निष्ठा रखते हैं वे तृतीय नम्बर के असज्ञी हैं ।

सम्यक् श्रुत-उत्पन्न ज्ञानदर्शन धारक सर्वज्ञ सर्वदर्शी अरिहत भगवतो ने जो द्वादशाङ्गी का उपदेश दिया वह सम्यक्श्रुत है और सर्वज्ञों के सिद्धान्त के विपरीत जो श्रुत है, वह मिथ्याश्रुत है ।

जिसकी आदि है वह सादिक श्रुत है और जिसकी आदि नहीं वह अनादिक श्रुत है । द्रव्यरूप से श्रुत अनादिक है और पर्यायरूप से सादिक है ।

जिसका अन्त होता है वह सपर्यवसित है और जिसका अन्त नहीं होता वह अपर्यवसित श्रुत है । यहाँ पर भी द्रव्य और पर्याय की दृष्टि से समझना चाहिए ।

जिसमें सदृश पाठ हो वह गमिक श्रुत है और जिसमें असदृशाक्षरालापक हो वह अगमिक श्रुत है।

अगप्रविष्ट और अगवाह्य का स्पष्टीकरण पूर्व पंक्तियों में किया जा चुका है।

### मतिज्ञान और श्रुतज्ञान

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान के सम्बन्ध में कुछ बातें समझनी आवश्यक है।

प्रत्येक ससारी जीव में मति और श्रुतज्ञान अवश्य होते हैं। प्रश्न यह है कि ये ज्ञान कब तक रहते हैं? केवलज्ञान होने के पूर्व तक रहते हैं या बाद में भी रहते हैं? इसमें आचार्यों का एकमत नहीं है। कितने ही आचार्यों का अभिमत है कि केवलज्ञान की उपलब्धि के पश्चात् भी मतिज्ञान और श्रुतज्ञान की सत्ता रहती है। जैसे दिवाकर के प्रचण्ड प्रकाश के सामने ग्रह और नक्षत्रों का प्रकाश नष्ट नहीं होता किन्तु तिरोहित हो जाता है उसी प्रकार केवलज्ञान के महाप्रकाश के समक्ष मतिज्ञान और श्रुतज्ञान का अल्प प्रकाश नष्ट नहीं होता किन्तु तिरोहित हो जाता है। दूसरे आचार्यों का मन्तव्य है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान क्षायोपशमिक ज्ञान हैं और केवलज्ञान क्षायिक ज्ञान है। जब सम्पूर्ण रूप से ज्ञानावरण कर्म का क्षय होता है तब क्षायिक ज्ञान प्रकट होता है, जिसे केवल ज्ञान कहते हैं। उस समय क्षायोपशमिक ज्ञान नहीं रह सकता, इसलिए केवलज्ञान होने पर मतिज्ञान और श्रुतज्ञान की सत्ता नहीं रहती। प्रथम मत की अपेक्षा द्वितीय मत अधिक तर्कसंगत व वजनदार है, और जैनदर्शन के अनुकूल है।<sup>१</sup>

श्रुत-अनुसारी सामिलाप (शब्द सहित) ज्ञान मतिज्ञान है।

श्रुत-अनुसारी सामिलाप (शब्द सहित) ज्ञान श्रुतज्ञान है।

मतिज्ञान सामिलाप और अनमिलाप दोनों प्रकार का होता है किन्तु श्रुतज्ञान सामिलाप ही होता है।<sup>२</sup> अर्थात्ग्रह को छोड़कर शेष मतिज्ञान

१ जैनदर्शन—डा० मोहनलाल मेहता, पृ० २२६

२ शब्दोल्लेखान्वितमिन्द्रियादिनिमित्त यज्ज्ञानमुदेति तच्छ्रुतज्ञानमिति। तच्च कथंभूतम्? इत्याहनिजकार्योक्तिसमर्थमिति। निजक स्वस्मिन् प्रतिभासमानो योऽसौ षटादिरर्थं तस्योक्ति परस्मै प्रतिपादन तत्र समर्थ क्षम निजकार्योक्ति-समर्थम्। अयमिह भावार्थ—शब्दोल्लेखसहित विज्ञानमुत्पन्न स्वप्रतिभासमानार्थ-

के प्रकार साभिलाप होते हैं। श्रुतज्ञान साभिलाप ही होता है किन्तु यह बात स्मरण रखनी चाहिए कि साभिलाप ज्ञानमात्र श्रुतज्ञान नहीं है, क्योंकि ज्ञान साक्षर होने मात्र से श्रुत नहीं कहलाता।<sup>१</sup> साक्षर ज्ञान परार्थ या परोपदेशक्षम या वचनाभिमुख होने की स्थिति में श्रुत बनता है। मतिज्ञान साक्षर हो सकता है किन्तु वचनात्मक या परोपदेशात्मक नहीं होता। श्रुतज्ञान साक्षर होने के साथ-साथ वचनात्मक होता है।<sup>२</sup>

मतिज्ञान का कार्य है, उसके सम्मुख आये हुए स्पर्श, रस, गन्ध, रूप, शब्द आदि अर्थों को जानना और उनकी विविध अवस्थाओं पर विचार करना। श्रुतज्ञान का कार्य है—शब्द के द्वारा उसके वाच्य अर्थ को जानना और शब्द के द्वारा ज्ञात अर्थ को फिर से शब्द के द्वारा प्रतिपादित करने में समर्थ होना। मति को अर्थ-ज्ञान और श्रुत को शब्दार्थ-ज्ञान कहना चाहिए।

मति और श्रुत का सम्बन्ध कार्य-कारण सम्बन्ध है। मति कारण है और श्रुत कार्य है। श्रुतज्ञान शब्द, सकेत और स्मरण से उत्पन्न होने वाला अर्थबोध है। इस अर्थ का यह सकेत है, यह जानने के पश्चात् ही उस शब्द के द्वारा उसके अर्थ का परिज्ञान होता है। सकेत को मति जानती है, उसके अवग्रहादि होते हैं, उसके पश्चात् श्रुतज्ञान होता है।

द्रव्य-श्रुत मति (श्रोत्र) ज्ञान का कारण बनता है, परन्तु भाव-श्रुत उसका कारण नहीं बनता, एतदर्थ मति को श्रुतपूर्वक नहीं माना जाता। दूसरे मत से द्रव्य-श्रुत श्रोत्र का कारण नहीं है, विषय बनता है। कारण तब कहना चाहिए जबकि श्रूयमाण शब्द से श्रोत्र को उसके अर्थ का परिज्ञान हो, पर इस प्रकार होता नहीं है। केवल शब्द का बोध श्रोत्र को होता है। श्रुतनिश्चित मति भी श्रुतज्ञान का कार्य नहीं होता। अमुक लक्षण वाली गाय होती है—यह परोपदेश या श्रुतग्रन्थ से जाना और उसी प्रकार के सस्कार बैठ गये। गाय देखी और जान लिया कि यह गाय है। यह

प्रतिपादक शब्द जनयति, तेन च पर प्रत्याप्यते, इत्येव, निजकार्योक्तिसमर्थमिदं भवति, अभिलाप्यवस्तुविषयमिति यावत्। स्वरूपविशेषण चैतत्, शब्दानुसारेणोत्पन्न-ज्ञानस्य निजकार्योक्तिसामर्थ्याज्यमिचारादिति ।

—विशेषावश्यकभाष्य वृत्ति १००

१ विशेषावश्यकभाष्य वृत्ति १७०

२ (क) तत्थ चत्तारि नाणाइ ठप्पाइ ठवणिज्जाइ ।

—अनुयोगद्वारा २

(ख) विशेषावश्यकभाष्य वृत्ति १००

ज्ञान पूर्व सस्कार से पैदा हुआ, एतदर्थ इसे श्रुत-निश्चित कहा जाता है।<sup>१</sup> ज्ञानकाल में यह 'शब्द' से उत्पन्न नहीं हुआ, एतदर्थ इसे श्रुत का कार्य नहीं माना जाता।

मतिज्ञान विद्यमान वस्तु में प्रवृत्त होता है और श्रुतज्ञान वर्तमान, भूत और भविष्य इन तीनों विषयों में प्रवृत्त होता है। प्रस्तुत विषयकृत भेद के अतिरिक्त दोनों में यह भी अन्तर है कि मतिज्ञान में शब्दोल्लेख नहीं होता और श्रुतज्ञान में होता है। तात्पर्य यह है कि जो ज्ञान इन्द्रिय-जन्य और मनोजन्य होने पर भी शब्दोल्लेख युक्त है वह श्रुतज्ञान है और जिसमें शब्दोल्लेख नहीं होता वह मतिज्ञान है। दूसरे शब्दों में कह सकते हैं इन्द्रिय और मनोजन्य एक दीर्घ ज्ञान व्यापार का प्राथमिक अपरिपक्व अथ मतिज्ञान है और उत्तरवर्ती-परिपक्व व स्पष्ट अथ श्रुतज्ञान है। जो ज्ञान भाषा में उतारा जा सके वह श्रुतज्ञान है और जो ज्ञान भाषा में उतारने युक्त परिपाक को प्राप्त न हो वह मतिज्ञान है। मतिज्ञान को यदि दूध कहे तो श्रुतज्ञान को खीर कह सकते हैं।<sup>२</sup>

### अवधिज्ञान

जिस ज्ञान की सीमा होती है उसे अवधि कहते हैं। अवधिज्ञान केवल रूपी पदार्थों को ही जानता है।<sup>३</sup> मूर्तिमान् द्रव्य ही इसके ज्ञेय विषय की मर्यादा है। जो रूप, रस, गन्ध और स्पर्श युक्त है, वही अवधि का विषय है, अरूपी पदार्थों में अवधि की प्रवृत्ति नहीं होती। षट्द्रव्यों में से केवल पुद्गल द्रव्य ही अवधि का विषय है क्योंकि शेष पाँचों द्रव्य अरूपी हैं। केवल पुद्गल द्रव्य ही रूपी है। अथवा द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से इसकी अनेक मर्यादाएँ बनती हैं। जैसे जो ज्ञान इतने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव का ज्ञान कराता है उसे अवधि कहते हैं।<sup>४</sup>

१ श्रुत द्विविधम्—परोपदेश आगमग्रन्थश्च । व्यवहारकालात् पूर्वं तेन श्रुतेन कृत उपकार सस्काराऽऽधानरूपो यस्य तत् कृतश्रुतोपकारम्, यज् ज्ञानमिदानीं तु व्यवहारकाले तस्य पूर्वप्रवृत्तस्य सस्काराधायक श्रुतस्याऽनपेक्षमेव प्रवर्तते तत् श्रुतनिश्चितमुच्यते ।  
—विशेषावश्यकभाष्य वृत्ति १६८

२ तत्त्वार्थसूत्र—प० सुखलाल जी पृ० ३५-३६

३ रूपिष्ववधे ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२८

४ नन्दीसूत्र, सूत्र २८, पृ० १३, पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित ।

### अवधिज्ञान का विषय

(१) द्रव्य की दृष्टि से जघन्य अनन्त मूर्तिमान द्रव्य, उत्कृष्ट समस्त मूर्तिमान द्रव्य ।

(२) क्षेत्र की दृष्टि से जघन्य न्यून से न्यून अगुल का असंख्यातवाँ भाग, उत्कृष्ट अधिक से अधिक असंख्य क्षेत्र (सम्पूर्ण लोकाकाश) और शक्ति की कल्पना करे तो लोकाकाश के जैसे असंख्य खण्ड उसके विषय हो सकते हैं ।

(३) काल की दृष्टि से जघन्य एक आवलिका का असंख्यातवाँ भाग, उत्कृष्ट असंख्य अवसर्पिणी-उत्सर्पिणी काल ।

(४) भाव की दृष्टि से—जघन्य अनन्त भाव-पर्याय, उत्कृष्ट अनन्त भाव सभी पर्यायों का अनन्तवाँ भाग ।

### अवधिज्ञान के अधिकारी

अवधिज्ञान के अधिकारी चारों गतियों के जीव हैं । देवों और नारकों में जो अवधिज्ञान होता है वह भवप्रत्यय है<sup>१</sup> और मनुष्यों एवं तिर्यचों में जो अवधिज्ञान होता है वह गुण-प्रत्यय है । जो अवधिज्ञान जन्म के साथ ही साथ प्रकट होता है वह भवप्रत्यय है । देव और नारक जीवों को जन्म लेते ही अवधिज्ञान पैदा हो जाता है । वह भव ही ऐसा है कि वहाँ पर जन्म लेते ही उन्हें अवधिज्ञान हो जाता है, उसके लिए उन्हें व्रत, नियम आदि का पालन करना नहीं पड़ता । मनुष्य और तिर्यच में ऐसा नहीं है । उन्हें व्रत, नियम का पालन करने से अवधिज्ञानावरणीय का क्षयोपशम होने से अवधिज्ञान होता है, इसलिए इसे गुणप्रत्यय अवधिज्ञान कहते हैं ।

प्रश्न उद्बुद्ध हो सकता है कि अवधिज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम से अवधिज्ञान होता है तो फिर देव और नारकों को जन्म से ही किस प्रकार होता है ? उसके लिए क्या क्षयोपशम आवश्यक नहीं है ?

१ (क) द्विविधोऽवधि

तत्र भवप्रत्ययोनारकदेवानाम् ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।२१-२२

(ख) स्थानाङ्ग ७१

(ग) नन्दीसूत्र, सूत्र १३, पृ० १०, पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित ।

उत्तर में निवेदन है कि अवधिज्ञान से लिए अवधिज्ञानावरणीय कर्म का क्षयोपशम आवश्यक है। किन्तु अन्तर यह है कि देवो और नारको का क्षयोपशम भवप्रत्ययक होता है, वहाँ पर जन्म लेते ही अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम हो ही जाता है, किन्तु मनुष्य व तिर्यच के लिए यह नियम नहीं है। उन्हें विशेष रूप से नियम आदि का पालन करना होता है तब जाकर अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम होता है। क्षयोपशम दोनों में आवश्यक है। अन्तर केवल साधन में है। जो जीव जन्म-ग्रहण करने मात्र से क्षयोपशम कर सकते हैं उनका अवधिज्ञान भवप्रत्यय है, जिन्हें इसके लिए विशेष श्रम करना पड़ता है उनका अवधिज्ञान गुणप्रत्यय है। जैसे पक्षियों को जन्म लेते ही उड़ने की शक्ति प्राप्त हो जाती है, पर मानव में नहीं।

गुणप्रत्यय अवधिज्ञान के छह प्रकार हैं<sup>१</sup>—

(१) अनुगामी—जिस क्षेत्र में स्थित जीव को अवधिज्ञान उत्पन्न होता है उससे अन्यत्र जाने पर नेत्र के समान जो साथ-साथ जाय—बना रहे।

(२) अननुगामी—उत्पत्ति-क्षेत्र के अतिरिक्त अन्य क्षेत्र में जाने पर जो न रहे।

(३) वर्धमान—उत्पत्ति के समय में कम प्रकाश-मान हो और बाद में क्रमशः बढ़े।

(४) हीनमान—उत्पत्ति-काल में अधिक प्रकाशमान हो और बाद में क्रमशः घटे।

(५) अप्रतिपाती—जीवन-पर्यन्त रहने वाला, अथवा केवलज्ञान उत्पन्न होने तक रहने वाला।

(६) प्रतिपाती—उत्पन्न होकर जो पुनः चला जाये।

उपर्युक्त अवधिज्ञान के ये छह भेद स्वामी के गुण की दृष्टि से किये गये हैं। तत्त्वार्थ राजवार्तिक में क्षेत्र आदि की दृष्टि से तीन भेद किये गये हैं—

(१) देशावधि,

१ त समासो छव्विह पण्णत्त । त जहा—आणुगामिय, अणुगामिय, वड्ढमाणय, हायमाणय, पड्डिवात्ति, अपड्डिवात्ति ।  
—नन्दीसूत्र, सूत्र १५, पृ० १०

(२) परमावधि,

(३) सर्वावधि ।<sup>१</sup>

देशावधि के तीन भेद होते हैं। जघन्य देशावधि का क्षेत्र उत्सेधागुल<sup>२</sup> का असख्यातवाँ भाग है। उत्कृष्ट देशावधि का क्षेत्र सम्पूर्ण लोक है अजघन्योत्कृष्ट देशावधि का क्षेत्र इन दोनों के मध्य का है, जिसके असख्यात प्रकार हैं।

जघन्य परमावधि का क्षेत्र एक प्रदेश से अधिक लोक है। उत्कृष्ट परमावधि का क्षेत्र असख्यात लोक प्रमाण है। अजघन्योत्कृष्ट परमावधि का क्षेत्र इन दोनों के मध्य का है।

सर्वावधि एक प्रकार का होता है, उसका क्षेत्र उत्कृष्ट परमावधि के क्षेत्र से बाहर असख्यात क्षेत्र प्रमाण है। क्षेत्र की अधिक से अधिक मर्यादा लोक है, लोक से बाहर कोई पदार्थ नहीं है। जो लोक से अधिक क्षेत्र का निर्देश किया गया है उसका तात्पर्य ज्ञान की सूक्ष्मता से है।

देशावधि चारो गतियों में होता है किन्तु परमावधि और सर्वावधि मनुष्यों में मुनियों के ही होते हैं।<sup>३</sup>

जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण ने नाम, स्थापना, द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भाव इन सात निक्षेपो से अवधिज्ञान को समझने का सूचन किया है।<sup>४</sup>

**मनःपर्याय ज्ञान**

यह ज्ञान मनुष्य गति के अतिरिक्त अन्य किसी गति में नहीं होता। मनुष्य में भी सयत मनुष्य को होता है, असयत मनुष्य को नहीं। मन पर्याय ज्ञान का अर्थ है—मनुष्यों के मन के चिन्तित अर्थ को जानने वाला ज्ञान।<sup>५</sup> मन एक प्रकार का पौद्गलिक द्रव्य है। जब व्यक्ति किसी विषय विगेष का विचार करता है तब उसके मन का नाना प्रकार की पर्यायों में

१ पुनरपरेऽवधेऽस्यो भेदा देशावधि परमावधि सर्वावधिश्चेति ।

—राजवार्तिक १।२२।५ (वृत्तिसहित)

२ विभिन्न वस्तुओं को नापने के लिए विभिन्न अगुल निश्चित किये गये हैं। मुख्य रूप में उनके तीन भेद हैं—उत्सेधागुल, प्रमाणागुल और आत्मागुल।

३ तन्त्रार्थमार्ग, अमृतचन्द्रसूत्रि पृ० १२, गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला।

४ विज्ञेयावध्यव भाष्य

५ मगपज्जवगाण पुण, जणमणपरिचितियत्थपागडण ।

मागुममेचनिबद्ध, गुणपञ्चरय चरित्तवओ ॥ —आवश्यक निर्युक्ति ७६

परिवर्तन होता रहता है। मन पर्यायिज्ञानी मन की उन विविध पर्यायो का साक्षात्कार करता है, उस साक्षात्कार से वह यह जानता है कि व्यक्ति इस समय मे यह चिन्तन कर रहा है। केवल अनुमान से यह कल्पना करना कि 'अमुक व्यक्ति इस समय अमुक प्रकार की कल्पना कर रहा होगा,' इस प्रकार के अनुमान को मन पर्यायि ज्ञान नहीं कहते। यह ज्ञान मन के प्रवर्तक या उत्तेजक पुद्गल द्रव्यो को साक्षात् जानने वाला है। दूसरे शब्दो मे कहा जाय तो मन के परिणमन का आत्मा के द्वारा साक्षात् प्रत्यक्ष करके मानव के चिन्तित अर्थ को जान लेना मन पर्यायि ज्ञान है। यह ज्ञान मनपूर्वक नहीं होता किन्तु आत्मपूर्वक होता है। मन तो उसका विषय है। ज्ञाता साक्षात् आत्मा है।

### दो विचारधाराएँ

मन पर्यायि ज्ञान के सम्बन्ध मे आचार्यों की दो विचारधाराएँ है। आचार्य पूज्यपाद<sup>१</sup> एवं आचार्य अकलक<sup>२</sup> का मन्तव्य है कि मन पर्यवज्ञानी चिन्तित अर्थ का प्रत्यक्ष करता है। अर्थात् मन के द्वारा चिन्तित अर्थ के ज्ञान के लिए मन को माध्यम न मानकर सीधा उस अर्थ का प्रत्यक्ष मान लेती है। यह परम्परा मन के पर्यायि और अर्थ के पर्यायि मे लिंग और लिंगी का सम्बन्ध नहीं मानती। मन एक मात्र सहारा है। जैसे कोई व्यक्ति यह कहे कि 'सूर्य बादलो मे है' इसका तात्पर्य यह नहीं कि बादल सूर्य के जानने मे कारण है। बादल तो सूर्य को जानने के लिए आधार है वैसे ही मन भी अर्थ जानने का आधार है। वस्तुतः प्रत्यक्ष तो अर्थ का ही होता है, इसके लिए मन रूप आधार की आवश्यकता है।

आचार्य जिनभद्रगणी क्षमाश्रमण<sup>३</sup> का कथन है कि मन पर्यायिज्ञानी मन की विविध अवस्थाओ का प्रत्यक्ष करता है किन्तु उन अवस्थाओ मे जो अर्थ रहा हुआ है उसका अनुमान करता है। अर्थात् यह परम्परा अर्थ का ज्ञान अनुमान से मानती है, उसका कथन है कि मन का ज्ञान मुख्य है अर्थ का ज्ञान उसके पश्चात् की वस्तु है। मन के ज्ञान से अर्थ का ज्ञान होता है, सीधा अर्थज्ञान नहीं होता। मन पर्यायि का अर्थ ही यह है कि मन की पर्यायो का ज्ञान न कि अर्थ की पर्यायो का ज्ञान।

१ सर्वार्थसिद्धि १।६

२ तत्त्वार्थराजवार्तिक १।२६।६-७

३ विशेषावश्यक भाष्य ८१४

### अवधि और मनःपर्याय

अवधि और मन पर्यायज्ञान ये दोनों ज्ञान आत्मा से होते हैं। इनके लिए इन्द्रिय और मन की सहायता की आवश्यकता नहीं होती। किन्तु ये दोनों ज्ञान रूपी द्रव्य तक ही सीमित हैं, इसलिए अपूर्ण अर्थात् विकल प्रत्यक्ष हैं, जबकि केवलज्ञान रूपी-अरूपी सभी द्रव्यों को जानने के कारण सकलप्रत्यक्ष है। अवधि और मन पर्याय में विशुद्धि, क्षेत्र, स्वामी और विषय इन चार दृष्टियों से अन्तर है। मन पर्यायज्ञान अपने विषय को अवधिज्ञान की अपेक्षा विशद् रूप से जानता है, इसलिए वह उससे अधिक विशुद्ध है। यह विशुद्धि विषय की न्यूनाधिकता पर नहीं, विषय की सूक्ष्मता पर अवलम्बित है। महत्त्वपूर्ण यह नहीं है कि अधिक मात्रा में पदार्थों को जाना जाय, पर महत्त्वपूर्ण यह है कि ज्ञेय पदार्थ की सूक्ष्मता का परिज्ञान हो। मनोवर्गणाओं की मन के रूप में परिणत पर्याय अवधिज्ञान का भी विषय बनती है तथापि मन पर्याय उन पर्यायों का स्पेशलिस्ट (विशेषज्ञ-सूक्ष्मज्ञ) है। एक डाक्टर वह होता है जो सम्पूर्ण शरीर की चिकित्सा-विधि साधारण रूप से जानता है और एक डाक्टर वह होता है जो आँख का, कान का, दाँत का, एक अवयव विशेष का पूर्ण निष्णात होता है। यही बात अवधि और मन पर्याय की है।

अवधिज्ञान के द्वारा रूपी द्रव्य का सूक्ष्म अंश जितना जाना जाता है उससे अधिक सूक्ष्म अंश मन पर्याय ज्ञान के द्वारा जाना जाता है।

अवधिज्ञान का क्षेत्र अणुल के असख्यातवे भाग से लेकर सम्पूर्ण लोक के रूपी पदार्थ हैं किन्तु मन पर्याय का क्षेत्र मनुष्य लोक ही है।

अवधिज्ञान के स्वामी चारों गति वाले जीव हैं किन्तु मन पर्याय का स्वामी केवल चारित्रवान् श्रमण ही हो सकता है।

अवधिज्ञान का विषय सम्पूर्ण रूपी द्रव्य है (सब पर्याय नहीं) किन्तु मन पर्यायज्ञान का विषय केवल मन है, जो कि रूपी द्रव्य का अनन्तवाँ भाग है।

### केवलज्ञान

केवल शब्द का अर्थ एक या सहाय रहित है।<sup>१</sup> ज्ञानावरणीय कर्म के

- १ (क) केवलमेव सुद्ध, सगलमसाहारण अणत्त च। —विशेषावश्यक भाष्य ८४  
(ख) केवलमिति कोर्थ ? इत्याह—एकमसहायम्, इन्द्रियादिसाहाय्यानपेक्षितत्वाद्, तद्भावेऽशेषछादमस्थिकज्ञाननिवृत्तेर्वा। —विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति ८४

नष्ट होने से ज्ञान के अवान्तर भेद मिट जाते हैं और ज्ञान एक हो जाता है, उसके पश्चात् इन्द्रिय और मन के सहयोग की आवश्यकता नहीं होती, एतदर्थ वह केवल कहलाता है।

व्याख्याप्रज्ञप्ति में गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवान् । केवली इन्द्रिय और मन से जानता है और देखता है ?

भगवान् ने समाधान करते हुए कहा—गौतम । वह इन्द्रियो से जानता व देखता नहीं है।

गौतम ने पुनः प्रश्न किया—भगवान् । ऐसा क्यों होता है ?

भगवान् ने उत्तर दिया—गौतम । केवली पूर्व दिशा में मित को भी जानता है और अमित को भी जानता है, वह इन्द्रिय का विषय नहीं है।<sup>१</sup>

केवल शब्द का दूसरा अर्थ शुद्ध है।<sup>२</sup> ज्ञानावरणीय के नष्ट होने से ज्ञान में किञ्चित् मात्र भी अशुद्धि का अंश नहीं रहता है, इसलिए वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द का तीसरा अर्थ सम्पूर्ण है।<sup>३</sup> ज्ञानावरणीय के नष्ट होने से ज्ञान में अपूर्णता नहीं रहती है, इसलिए वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द का चौथा अर्थ असाधारण है।<sup>४</sup> ज्ञानावरणीय कर्म के नष्ट होने पर जैसा ज्ञान होता है वैसा दूसरा नहीं होता, इसलिए वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द का पाँचवाँ अर्थ 'अनन्त' है।<sup>५</sup> ज्ञानावरणीय के नष्ट होने से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह फिर कदापि आवृत नहीं होता, एतदर्थ वह 'केवल' कहलाता है।

केवल शब्द के उपर्युक्त अर्थ 'सर्वज्ञता' में सम्बन्धित नहीं हैं। आवरण के पूर्ण रूप में क्षय होने पर ज्ञान एक, शुद्ध, असाधारण और

१ व्याख्याप्रज्ञप्ति ६।१०

२ शुद्धम्-निर्मलम्—सकलावरणमलवनकविगमसम्भूतत्वात् ।

—विशेषावयवस्य नाप्यवृत्ति ८४

३ मलम्-परिपूर्णं सम्पूर्णं ज्ञेयमाहित्वान्—वही ८४

४ असाधारणम्—अन्य-सदृशम् तादृशापरम्भानात् ।

—विशेषावयवस्य नाप्यवृत्ति ८४

५ अनन्तम्—अप्रतिपाति चेतः प्रियमात्रपश्यन्त्वात् ।

—विशेषावयवस्य नाप्यवृत्ति ८४

अप्रतिपाती होता है। इसमें किसी भी प्रकार का विवाद नहीं है। विवाद का मुख्य विषय ज्ञान की पूर्णता है। कितने ही तार्किकों का मन्तव्य है कि ज्ञान की पूर्णता का अर्थ बहुश्रुतता है। कितने ही आचार्य ज्ञान की पूर्णता का अर्थ सर्वज्ञता करते हैं।

जैन-परम्परा में केवलज्ञान का अर्थ सर्वज्ञता है। केवलज्ञानी केवल-ज्ञान पैदा होते ही लोक और अलोक दोनों को जानने लगता है।<sup>१</sup> केवल-ज्ञान का विषय सर्वद्रव्य और सर्वपर्याय है।<sup>२</sup> कोई भी वस्तु ऐसी नहीं जिसे केवलज्ञानी नहीं जानता हो, कोई भी पर्याय ऐसा नहीं जो केवलज्ञान का विषय न हो। छहो द्रव्यों के वर्तमान, भूत और भविष्य के जितने भी पर्याय हैं सभी केवलज्ञान के विषय हैं। आत्मा की ज्ञानशक्ति का पूर्ण विकास केवलज्ञान है। जब पूर्ण ज्ञान हो जाता है तब अपूर्ण ज्ञान स्वतः नष्ट हो जाता है। इसके सम्बन्ध में पूर्व लिख चुके हैं।

### दर्शन और ज्ञानविषयक तीन मान्यताएँ

उपयोग के दो भेद हैं—साकार और अनाकार। साकार उपयोग को ज्ञान कहते हैं और अनाकार उपयोग को दर्शन।<sup>३</sup> साकार का अर्थ सविकल्प है और अनाकार का अर्थ निर्विकल्प है। जो उपयोग वस्तु के विशेष अंश को ग्रहण करता है वह सविकल्प है और जो उपयोग सामान्य अंश को ग्रहण करता है वह निर्विकल्प है।

ज्ञान और दर्शन की मान्यता जैन-साहित्य में अत्यधिक प्राचीन है। ज्ञान को आवृत करने वाले कर्म का नाम ज्ञानावरण है और दर्शन को आच्छादित करने वाले कर्म का नाम दर्शनावरण है। इन कर्मों के क्षयोपशम से ज्ञान और दर्शन गुण प्रकट होते हैं। आगम-साहित्य में यत्र-तत्र ज्ञान के लिए 'जाणइ' और दर्शन के लिए 'पासइ' शब्द व्यवहृत हुआ है।

दिगम्बर आचार्यों का यह अभिमत रहा है कि बहिर्मुख उपयोग ज्ञान

१ (क) जया सव्वत्तग नाण दसण चाभिगच्छई।

तया लोमलोग च, जिणो जाणइ केवली ॥ —दशवैकालिक ४।२२

(ख) लोक चतुर्दशरज्ज्वात्मकम् 'अलोक च' अनन्त जिणो जानाति केवली,  
लोकालोकी च सर्व नान्यतरमेवेत्यर्थः ।—दशवै० हरिमद्वीय वृत्ति पृ० १५६

२ सर्वद्रव्यपर्यायिण केवलस्य ।

—तत्त्वार्थसूत्र १।३०

३ तत्त्वार्थसूत्र भाष्य १।६

है और अन्तर्मुख उपयोग दर्शन है। आचार्य वीरसेन षट्खण्डागम की ध्वलाटीका में लिखते हैं कि सामान्य-विशेषात्मक बाह्यार्थ का ग्रहण ज्ञान है और तदात्मक आत्मा का ग्रहण दर्शन है।<sup>१</sup> दर्शन और ज्ञान में यही अन्तर है कि दर्शन सामान्य विशेषात्मक आत्मा का उपयोग है—स्वरूप दर्शन है, जबकि ज्ञान आत्मा से इतर प्रमेय का ग्रहण करता है। जिनका यह मन्तव्य है कि सामान्य का ग्रहण दर्शन है और विशेष का ग्रहण ज्ञान है वे प्रस्तुत मत के अनुसार दर्शन और ज्ञान के मत से अनभिज्ञ हैं। सामान्य और विशेष ये दोनों पदार्थ के धर्म हैं। एक के अभाव में दूसरे का अस्तित्व नहीं है। केवल सामान्य और केवल विशेष का ग्रहण करने वाला ज्ञान अप्रमाण है। इसी तरह विशेष व्यतिरिक्त सामान्य का ग्रहण करने वाला दर्शन मिथ्या है।<sup>२</sup> प्रस्तुत मत का प्रतिपादन करते हुए द्रव्यसंग्रह की वृत्ति में ब्रह्मदेव ने लिखा है—ज्ञान और दर्शन का दो दृष्टियों से चिन्तन करना चाहिए—तर्कदृष्टि से और सिद्धान्तदृष्टि से। दर्शन को सामान्य-ग्राही मानना तर्कदृष्टि से उचित है किन्तु सिद्धान्तदृष्टि से आत्मा का सही उपयोग दर्शन है और बाह्य अर्थ का ग्रहण ज्ञान है।<sup>३</sup> व्यावहारिकदृष्टि से ज्ञान और दर्शन में भिन्नता है पर नैश्चयिकदृष्टि से ज्ञान और दर्शन में किसी भी प्रकार की भिन्नता नहीं है।<sup>४</sup> सामान्य और विशेष के आधार से ज्ञान और दर्शन का जो भेद किया गया है उसका निराकरण अन्य प्रकार से भी किया गया है। यह अन्य दार्शनिकों को समझाने के लिए सामान्य और विशेष का प्रयोग किया गया है किन्तु जो जैनतत्त्वज्ञान के ज्ञाता हैं उनके लिए आगमिक व्याख्यान ही ग्राह्य है। शास्त्रीय परम्परा के अनुसार आत्मा और इतर का भेद ही वस्तुतः सारपूर्ण है।<sup>५</sup>

१ सामान्यविशेषात्मकबाह्यार्थग्रहण ज्ञानम्, तदात्मकस्वरूपग्रहण दर्शनमिति सिद्धम्।

—षट्खण्डागम, ध्वला टीका १।१।४

२ षट्खण्डागम, ध्वलावृत्ति १।१।४

३ एव तर्कमिप्रायेण सत्तावलोकनदर्शनं व्याख्यातम्। अत ऊर्ध्वं सिद्धान्तमिप्रायेण कथ्यते। तथाहि उत्तरज्ञानोत्पत्तिनिमित्तं यत् प्रयत्नं तद्रूपं यत् स्वस्यात्मनः परिच्छेदनमवलोकनं तद्दर्शनं भण्यते। तदनन्तरं यद् बहिर्विषये विकल्परूपेण पदार्थग्रहणं तज्ज्ञानमितिवाच्यम्।

—द्रव्यसंग्रह वृत्ति गाथा ४४

४ द्रव्यसंग्रह वृत्ति गा० ४४

५ द्रव्यसंग्रह वृत्ति गा० ४४

उपर्युक्त विचारधारा को मानने वाले आचार्यों की सख्या अधिक नहीं है, अधिकांशतः दार्शनिक आचार्यों ने साकार और अनाकार के भेद को स्वीकार किया है। दर्शन को सामान्यग्राही मानने का तात्पर्य इतना ही है कि उस उपयोग में सामान्य धर्म प्रतिबिम्बित होता है और ज्ञानोपयोग में विशेष धर्म झलकता है। वस्तु में दोनों धर्म हैं पर उपयोग किसी एक धर्म को ही मुख्य रूप से ग्रहण कर पाता है। उपयोग में सामान्य और विशेष का भेद होता है किन्तु वस्तु में नहीं।

काल की दृष्टि से दर्शन और ज्ञान का क्या सम्बन्ध है ? जरा इस प्रश्न पर भी चिन्तन करना आवश्यक है। छद्मस्थो के लिए सभी आचार्यों का एक मत है कि छद्मस्थो को दर्शन और ज्ञान क्रमशः होता है, युगपद् नहीं। केवली में दर्शन और ज्ञान का उपयोग किस प्रकार होता है, इस सम्बन्ध में आचार्यों के तीन मत हैं। प्रथम मत के अनुसार दर्शन और ज्ञान क्रमशः होते हैं। द्वितीय मान्यता के अनुसार दर्शन और ज्ञान युगपद् होते हैं। तृतीय मान्यतानुसार ज्ञान और दर्शन में अभेद है। अर्थात् दोनों एक है।

प्रज्ञापना में एक सवाद है। गौतम भगवान् से पूछते हैं—हे भगवन् ! केवली आकार, हेतु, उपमा, दृष्टान्त, वर्ण, सस्थान, प्रमाण और प्रत्यावतारों के द्वारा इस रत्नप्रभापृथ्वी को जिस समय जानता है उस समय देखता है ? और जिस समय देखता है उस समय जानता है ?

भगवान्—हे गौतम ! यह अर्थ समर्थ नहीं है।

गौतम—हे भगवन् ! केवली आकार आदि के द्वारा इस रत्नप्रभापृथ्वी को जिस समय जानता है उस समय देखता नहीं है और जिस समय देखता है उस समय जानता नहीं है, इसका क्या कारण ?

भगवान्—हे गौतम ! उसका ज्ञान साकार है और उसका दर्शन निराकार है, अतः वह जिस समय जानता है उस समय देखता नहीं है और जिस समय देखता है उस समय जानता नहीं है। इस प्रकार अष्टसप्तमी पृथ्वी तक, सौधर्मकल्प से लेकर ईषत्प्राग्भार पृथ्वी तक तथा परमाणु पुद्गल से अनन्त प्रदेश स्कन्ध तक जानने का और देखने का क्रम समझना चाहिए।<sup>१</sup>

१ केवली ण भते ! इम रयणप्पम पुब्बि आगारेहि हेतूहि उवमाहि दिट्ठ तेहि वण्णेहि सठाणेहि पमाणेहि पडोयारेहि, ज समय जाणति त समय पासइ ? ज समय पासइ त समय जाणइ ?

आवश्यक निर्युक्ति,<sup>१</sup> विशेषावश्यक<sup>२</sup> आदि में भी कहा गया है कि केवली के भी दो उपयोग एक साथ नहीं हो सकते। श्वेताम्बर परम्परा के आगम इस सम्बन्ध में एक मत है। वे केवली के दर्शन और ज्ञान को युगपद् नहीं मानते।<sup>३</sup>

दिगम्बर परम्परा के अनुसार केवलदर्शन और केवलज्ञान युगपद् होते हैं। इस विषय में सभी दिगम्बर आचार्य एकमत हैं।<sup>४</sup> उमास्वाति का भी यही अभिमत रहा है कि मति, श्रुत आदि में उपयोग क्रम से होता है, युगपद् नहीं। केवली में दर्शन और ज्ञानात्मक उपयोग प्रत्येक क्षण में युगपद् होता है।<sup>५</sup> नियमसार में आचार्य कुन्दकुन्द ने स्पष्ट लिखा है कि

गोयसा । णो तिणट्ठे समट्ठे

‘से केणट्ठेण भत्ते । एव वुच्चति — केवली ण इम रयणप्पम पुढवि आगारेहि ज समय जाणति नो त समय पासति, ज समय पासति नो त समय जाणति ?

गोयसा । सागारे से णाणे भवति, अणागारे से दसणे भवति । से तेणट्ठेण जाव णो त समय जाणति । एव जाव अहे सत्तम । एव सोहम्मकप्प जाव अच्चुय गेविज्जगविमाणा अणुत्तरविमाणा ईसीपन्मार पुढवि परमाणुपोगल दुपदेसिय खख जाव अणतपदेसिय खख ।’

— प्रज्ञापना पद ३० सूत्र ३१६ पृ० ५३१

- १ असरीरा जीवघणा उवउत्ता दसणे य णाणे य ।  
सागारमणागार लक्खणमेय तु सिद्धाण ॥  
केवलनाणुवउत्ता जाणती सम्बभावगुणभावे ।  
पासति सम्मतो खलु, केवलविट्ठीहि णताहि ॥  
नाणमि दसणमि य एत्तो एगयरयमि उवउत्ता ।  
सम्बस्स केवलिस्सा जुगव दो नत्थि उवओगा ॥

— आवश्यक निर्युक्ति गा० ६७७-६७९

- २ विशेषावश्यक भाष्य

- ३ भगवती सूत्र १८।८, तथा भगवती शा० १४ उद्दे० १०

- ४ सिद्धाण सिद्धगई केवलाण च दसण खयिय ।

सम्मत्तमणाहार, उवजोगाणक्कमपउत्ती ॥ — गोम्मटसार, जीवकाण्ड ७३०  
दसणपुव्व णाण छदमत्थाण ण दोण्णि उवउत्ता ।

जुगव जम्हा, केवलिणाहे जुगव तु ते दो वि ॥

— ब्रह्मसंग्रह ४४

- ५ मतिज्ञानादिषु चतुर्षु पययिणोपयोगो भवति न युगपद् । सम्मिन्नज्ञानदर्शनस्य तु भगवत केवलिनो युगपद् भवति । — तत्त्वार्थसूत्र भाष्य १।३१

जैसे सूर्य में प्रकाश और ताप एक साथ रहते हैं उसी प्रकार केवली में दर्शन और ज्ञान एक साथ रहते हैं ।<sup>१</sup>

तीसरी परम्परा चतुर्थ शताब्दी के महान् दार्शनिक आचार्य सिद्धसेन दिवाकर की है । उन्होंने सन्मति तर्क प्रकरण में लिखा है कि मन पर्याय तक तो ज्ञान और दर्शन का भेद सिद्ध कर सकते हैं किन्तु केवलज्ञान और केवलदर्शन में भेद सिद्ध करना सम्भव नहीं है ।<sup>२</sup> दर्शनावरण और ज्ञानावरण का युगपद् क्षय होता है । उस क्षय से होने वाले उपयोग में 'यह प्रथम होता है, यह बाद में होता है' इस प्रकार का भेद किस प्रकार से किया जा सकता है ?<sup>३</sup> केवल्य की प्राप्ति जिस समय होती है उस समय सर्वप्रथम मोहनीय कर्म का क्षय होता है, उसके पश्चात् ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय का युगपद् क्षय होता है । जब दर्शनावरण और ज्ञानावरण दोनों के क्षय में काल का भेद नहीं है तब यह किस प्रकार कहा जा सकता है कि प्रथम केवलदर्शन होता है फिर केवलज्ञान । इस समस्या के समाधान के लिए कोई यह माने कि दोनों का युगपद् सद्भाव है, तो यह भी उचित नहीं है क्योंकि एक साथ दो उपयोग नहीं हो सकते । इस समस्या का सबसे सरल व तर्कसंगत समाधान यह है कि केवली अवस्था में दर्शन और ज्ञान में भेद नहीं होता । दर्शन और ज्ञान को पृथक्-पृथक् मानने से एक समस्या और उत्पन्न होती है । यदि केवली एक ही क्षण में सभी कुछ जान लेता है तो उसे सदा के लिए सब कुछ जानते रहना चाहिए । यदि उसका ज्ञान सदा पूर्ण नहीं है तो वह सर्वज्ञ कैसा ?<sup>४</sup> यदि उसका ज्ञान सदैव पूर्ण है तो क्रम और अक्रम का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता । वह सदा एकरूप है । वहाँ पर दर्शन और ज्ञान में किसी भी प्रकार

- १ जुगव वट्टइ नाण, केवलणाणिस्स दसण च तहा ।  
दिणयरपयासताप जह वट्टइ तह मुणेयव्व ॥ —नियमसार, गाथा १५६
- २ मणपज्जवणाणतो णाणस्स य दरिसणस्स य विसेसो ।  
केवलणाण पुण दसण ति णाण ति य समाण ॥ —सन्मति प्रकरण २।३
- ३ दसणणाणावरणक्खए समाणम्मि कस्स पुव्वअर ।  
होज्ज सम उप्पाओ हेदि दुए णत्थि उवओगा ॥ —सन्मति प्रकरण २।६
- ४ जइ सव्व सायार जाणइ एक्कसमएण सव्वण्णू ।  
जुज्जइ सया वि एव अहवा सव्व ण याणाइ ॥ —सन्मति प्रकरण २।१०

का कोई अन्तर नहीं है। ज्ञान सविकल्प है और दर्शन निर्विकल्पक है—इस प्रकार का भेद आवरणरूप कर्म के क्षय के पश्चात् नहीं रहता।<sup>१</sup> जहाँ पर उपयोग की अपूर्णता है वही पर सविकल्पक और निर्विकल्पक का भेद होता है। पूर्ण उपयोग होने पर किसी भी प्रकार का भेद नहीं होता। एक समस्या और है, वह यह है कि ज्ञान हमेशा दर्शनपूर्वक होता है किन्तु दर्शन ज्ञानपूर्वक नहीं होता।<sup>२</sup> केवली को जब एक बार सम्पूर्ण ज्ञान हो जाता है तब फिर दर्शन नहीं हो सकता, क्योंकि दर्शन ज्ञानपूर्वक नहीं होता, एतदर्थ ज्ञान और दर्शन का क्रमभाव नहीं घट सकता।

दिगम्बर परम्परा में केवल युगपत्-पक्ष ही मान्य रहा है, श्वेताम्बर परम्परा में इसकी क्रम, युगपत् और अभेद ये तीन धाराएँ बनीं। इन तीनों धाराओं का विक्रम की सत्रहवीं शताब्दी के महान् तार्किक यशोविजय जी ने नयदृष्टि से समन्वय किया है।<sup>३</sup> ऋजुसूत्रनय की दृष्टि से क्रमिक पक्ष सगत है। यह दृष्टि वर्तमान समय को ग्रहण करती है। प्रथम समय का ज्ञान कारण है और द्वितीय समय का दर्शन उसका कार्य है। ज्ञान और दर्शन में कारण और कार्य का क्रम है। व्यवहारनय भेदस्पर्शी है। उसकी दृष्टि से युगपत्-पक्ष भी सगत है। सग्रहनय अभेद-स्पर्शी है। उसकी दृष्टि से अभेद-पक्ष भी सगत है। तर्कदृष्टि से देखने पर इन तीनों धाराओं में अभेद-पक्ष अधिक युक्तिसगत लगता है।

दूसरा दृष्टिकोण आगमिक है, उसका प्रतिपादन स्वभाव-स्पर्शी है। प्रथम समय में वस्तुगत भिन्नताओं को जानना और दूसरे समय में भिन्नतागत अभिन्नता को जानना स्वभाव-सिद्ध है। ज्ञान का स्वभाव ही इस प्रकार है। भेद में अभेद और अभेद में भेद समाया हुआ है, तथापि भेद-प्रधान ज्ञान और अभेद-प्रधान दर्शन का समय एक नहीं होता।

१ परिसुद्ध सायार, अवियत्त दसण अणायार।

ण य खीणावरणिज्जे, जुज्जइ सुवियत्तमवियत्त ॥ —सन्मति प्रकरण २।११

२ दसणपुव्व णाण णाणमिच्छा तु दसण णत्थि।

तेण सुविणिच्छियामो दसणणाणा ण अणत्त ॥ —वही २।२२

३ ज्ञानबिन्दु

### उपसंहार

इस प्रकार आगमयुग से लेकर दार्शनिकयुग तक ज्ञानवाद पर गहराई से चिन्तन किया गया है। यदि उस पर विस्तार के साथ लिखा जाय तो एक विराट्काय स्वतन्त्र ग्रन्थ तैयार हो सकता है, पर संक्षेप में ही प्रस्तुत निबन्ध में प्रकाश डाला गया है, जिससे प्रबुद्ध पाठकों को यह परिज्ञात हो सके कि जैन दार्शनिकों ने ज्ञानवाद पर कितना स्पष्ट विचार प्रस्तुत किया है।



## □ प्रमाण : एक अध्ययन

- आगम साहित्य में प्रमाण वगैरह
- प्रत्यक्ष
- अनुमान
- पूर्ववत्
- शेषवत्
- दृष्टसाधर्म्यवत्
- अनुमान के अवयव
- उपमान
- आगम
- प्रमाण का लक्षण
- ज्ञान की करणता
- प्रमाण की परिभाषा का विकास
- ज्ञान और प्रमाण
- प्रमाण का नियामक तत्त्व
- ज्ञान का प्रामाण्य
- प्रमाण का फल
- प्रमाण सख्या
- प्रत्यक्ष का लक्षण
- प्रत्यक्ष के दो प्रकार
- परोक्ष
- चार्वाक का सण्डन
- स्मरण-स्मृति
- प्रत्यभिज्ञान
- तर्क
- अनुमान
- स्वार्थानुमान
- साधन
- परार्थानुमान
- परार्थानुमान के अवयव
- प्रतिज्ञा
- हेतु
- उदाहरण
- उपनय
- निगमन
- आगम

## प्रमाण : एक अध्ययन

### आगम साहित्य में प्रमाण-वर्णन

आगम साहित्य में प्रमाण के सम्बन्ध में विस्तार से चर्चा है। स्वतन्त्र रूप से प्रमाण के सम्बन्ध में चिन्तन किया गया है।

भगवती सूत्र<sup>१</sup> का मधुर प्रसंग है। गणधर गौतम ने भगवान् महावीर के समक्ष जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! जिस प्रकार केवली अन्तिम शरीरी (जो इसी भव में मुक्त होने वाला हो और वर्तमान शरीर के पश्चात् फिर कभी शरीर धारण नहीं करेगा) को जानते हैं। उसी प्रकार क्या छद्मस्थ भी जानते हैं ?

भगवान् महावीर ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! वे अपने आप नहीं जान सकते, या तो किसी से श्रवण कर जानते हैं या प्रमाण से जानते हैं।

गौतम ने पुनः प्रश्न किया—किससे सुनकर ?

उत्तर दिया गया—केवली से “ ।

पुनः प्रश्न उद्बुद्ध हुआ—किस प्रमाण से जानते हैं ?

उत्तर दिया गया—प्रमाण चार प्रकार के कहे गये हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम। इनके विषय में जैसा अनुयोगद्वारा में वर्णन है उसी प्रकार यहाँ पर भी समझना चाहिए।

स्थानाङ्ग सूत्र में प्रमाण और हेतु इन दो शब्दों का प्रयोग हुआ है। निक्षेप पद्धति की दृष्टि से प्रमाण के द्रव्य प्रमाण, क्षेत्र प्रमाण, काल प्रमाण और भाव प्रमाण,<sup>२</sup> ये चार भेद किये गये हैं।

१ गौयमा णो तिण्ढे समदुठे । सोच्चा जाणत्ति पासत्ति पमाणतो वा । से किं त सोच्चा ? केवलस्स वा, केवलिसावयस्स वा केवलिसावियाए वा, केवलीउवासगस्स वा केवलीउवासियाए वा से त सोच्चा । से किं त पमाण ? पमाणे चउव्विहे पण्णत्ते । त जहा—पच्चक्खे, अणुमाणे, ओवम्मे, आगमे जहा अणुओ-ग्हारे तहा णेयव्व पमाण ।

—भगवती सूत्र ५।३।१६१-१६२

२ चउव्विहे पमाणे पण्णत्ते त जहा—द्वप्पमाणे, खेत्तप्पमाणे, कालप्पमाणे, भाव-प्पमाणे ।

—स्थानाङ्ग ३२१

### अनुमान

अनुमान प्रमाण के पूर्ववत्, शेषवत् और दृष्टसाधर्म्यवत् ये तीन भेद किये गये हैं। न्यायदर्शन<sup>१</sup>, बौद्धदर्शन<sup>२</sup> और सांख्यदर्शन<sup>३</sup> ने भी ये तीन भेद माने हैं।

### पूर्ववत्

पूर्वपरिचित हेतु द्वारा पूर्वपरिचित पदार्थ का ज्ञान करना पूर्ववत् अनुमान है। एक माता अपने पुत्र को बाल्यकाल में देखती है। पुत्र कहीं विदेश चला गया, वर्षों के पश्चात् वह लौटता है किन्तु कुछ समय तक माता उसे पहचान नहीं पाती किन्तु उसके शरीर पर कोई चिह्न देखकर शीघ्र ही उसे स्मृति हो आती है कि यह मेरा ही पुत्र है। यह है पूर्ववत् अनुमान<sup>४</sup>।

### शेषवत्

शेषवत् अनुमान के (१) कार्य से कारण का अनुमान, (२) कारण से कार्य का अनुमान, (३) गुण से गुणी का अनुमान, (४) अवयव से अवयवी का अनुमान, (५) आश्रित से आश्रय का अनुमान। ये पाँच प्रकार हैं।

कार्य से कारण का अनुमान जैसे—शब्द से शस्त्र का, ताड़न से भेरी का, ढक्कन से वृषभ का अनुमान करना।

कारण से कार्य का अनुमान जैसे—तन्तु से ही पट होता है, पट से तन्तु नहीं, मिट्टी के पिण्ड से ही घड़ा बनता है, घड़े से मिट्टी का पिण्ड नहीं इत्यादि कारणों से कार्य-व्यवस्था करना।

गुण से गुणी का अनुमान जैसे—कसौटी से सोने का, गन्ध से पुष्प का, रस से लवण का, आस्वाद से मदिरा का, स्पर्श से वस्त्र का अनुमान करना।

१ न्यायसूत्र १।१।५

२ उपायहृदय पृ० १३

३ सांख्यकारिका ५-६

४ माया पुत्त जहा नट्ठ जुवाण पुणरागय,  
काई पच्चमिजाणेज्जा, पुव्वलिगेण केणई।

त जहा—सत्तेण वा वण्णेण वा लल्लणेण वा मसेण वा तिलएण वा।

अवयव से अवयवी का अनुमान जैसे—शृंग से भैंसे का, दाँत से हाथी का, दाढ़ से वराह का, पंख से मयूर का, खुर से घोड़े का, केसर से सिंह का अनुमान किया जाता है।

आश्रित से आश्रय का अनुमान जैसे—धूम से अग्नि का, बगुले की पंक्ति से पानी का, बादलो से वृष्टि का, शीलवृत्त से कुलपुत्र का अनुमान किया जाता है।

कारण और कार्य को लेकर दो भेद किये हैं पर गुण और गुणी, अवयव और अवयवी, आश्रित और आश्रय के दो-दो भेद नहीं किये गये हैं, इसके पीछे क्या रहस्य है यह आगम मर्मज्ञों के लिए चिन्तनीय है।

### दृष्टसाधर्म्यवत्

सामान्यदृष्ट और विशेषदृष्ट इस प्रकार इसके दो भेद हैं। किसी एक वस्तु के दर्शन से सजातीय सभी प्रकार की वस्तुओं का ज्ञान करना, या जाति के ज्ञान से किसी विशेष पदार्थ का ज्ञान करना सामान्यदृष्ट अनुमान है। एक पुरुष को देखकर सभी पुरुषों का ज्ञान करना, या पुरुष जाति के ज्ञान से पुरुष विशेष का ज्ञान करना सामान्यदृष्ट अनुमान है।

अनेक वस्तुओं में से किसी एक वस्तु को अलग करके उसका परिज्ञान करना विशेषदृष्ट अनुमान कहलाता है। जैसे एक स्थान पर सैकड़ों पुरुष खड़े हों, उनमें से किसी विशेष पुरुष को पहचानना कि यह वही पुरुष है जिसे पूर्व मैंने अमुक स्थान पर देखा था।

सामान्यदृष्ट उपमान के समान है और विशेषदृष्ट प्रत्यभिज्ञान के समान है।

अनुयोगद्वारा मे काल की दृष्टि से अनुमान के तीन भेद किये हैं। वे इस प्रकार हैं —

#### (१) अतीतकाल ग्रहण

घास व अन्य वनस्पतियों से लहलहाती पृथ्वी, जल से छलछलाते हुए कुण्ड, तालाब, नदी आदि को देखकर यह अनुमान करना यहाँ पर वर्षा बहुत अच्छी हुई।

#### (२) प्रत्युत्पन्नकाल ग्रहण

भिक्षा के समय सुगमता से अच्छी तरह मे भिक्षा खूब प्राप्त होने पर यह अनुमान करना कि यहाँ पर सुभिक्ष है।

## (३) अनागत काल ग्रहण

उमड़-धुमड़कर घनघोर घटाएँ आरही हो, विजली कौंध रही हो, मेघ की गभीर गर्जना हो रही हो, रक्त और स्निग्ध सध्या फूल रही हो इन सभी को देखकर यह जान लेना कि अत्यधिक वर्षा होगी ।

इन तीन लक्षणों से विपरीत लक्षणों को देखकर विपरीत अनुमान भी किया जा सकता है । सूखे जगलो को देखकर अनावृष्टि का, भिक्षा प्राप्त न होने पर दुर्भिक्ष का, वर्षा के लक्षणों को न देखकर वर्षा के अभाव का अनुमान किया जा सकता है ।

## अनुमान के अवयव

यद्यपि मूल आगमों में अवयव की चर्चा नहीं है । दूसरों को समझाने के लिए अनुमान के हिस्सों का प्रयोग करना अवयव का अर्थ है । अनुमान का प्रयोग किस प्रकार करना चाहिए, वाक्यों की सगति उसके लिए किस प्रकार बैठानी चाहिए, अधिक से अधिक वाक्यों के कितने प्रयोग हो सकते हैं, कम से कम कितने वाक्यों का प्रयोग होना चाहिए । अवयव की चर्चा में इन सभी पर विचार किया गया है । दशवैकालिकनिर्युक्ति में अवयवों की चर्चा करते हुए दो से लेकर दस अवयवों के प्रयोग का समर्थन किया है ।<sup>१</sup> दस अवयवों का दो प्रकार से प्रयोग बतलाया गया है ।<sup>२</sup> दो अवयवों की परिगणना करते हुए उदाहरण का नाम दिया है, हेतु का नहीं ।

दो—प्रतिज्ञा, उदाहरण

तीन—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण

पाँच—प्रतिज्ञा, हेतु, दृष्टान्त, उपसहार, निगमन

(१) दस—प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञाविशुद्धि, हेतु, हेतुविशुद्धि, दृष्टान्त, दृष्टान्तविशुद्धि उपसहार, उपसहारविशुद्धि, निगमन, निगमनविशुद्धि ।

(२) दस—प्रतिज्ञा, प्रतिज्ञाविभक्ति, हेतु, हेतुविभक्ति, विपक्ष, प्रतिषेध, दृष्टान्त, आशका, तत्प्रतिषेध, निगमन ।

स्मरण रखना चाहिए कि दो, तीन और पाँच अवयवों के नाम वे ही

१ कत्यङ्क पञ्चावयव दसहा वा सम्बन्धा ण पडिकुत्थति ।

—दशवैकालिक निर्युक्ति ५०

२ दशवैकालिक निर्युक्ति ६२

है जिनकी चर्चा अन्य दार्शनिकों ने भी की है<sup>१</sup> किन्तु दस अवयवों के नामों का वर्णन आर्य भद्रबाहु के अतिरिक्त कहीं भी नहीं मिलता है।<sup>२</sup>

### उपमान

साधर्म्योपनीत और वैधर्म्योपनीत ये उपमान के दो भेद हैं।

साधर्म्योपनीत तीन प्रकार का है—(१) किञ्चित् साधर्म्योपनीत, (२) प्रायः साधर्म्योपनीत और (३) सर्वसाधर्म्योपनीत।

किञ्चित् साधर्म्योपनीत—जैसा—आदित्य है वैसा खद्योत है, जैसा खद्योत है वैसा आदित्य है। जैसा चन्द्र है वैसा कुमुद है, जैसा कुमुद है वैसा चन्द्र है। ये उदाहरण किञ्चित् साधर्म्योपनीत उपमान के हैं, आदित्य और खद्योत का, कुमुद और चन्द्र का किञ्चित् साधर्म्य है।

प्रायः साधर्म्योपनीत—जिस प्रकार गौ है वैसा गवय है, जिस प्रकार गवय है वैसा गौ है। गौ और गवय का यहाँ पर अत्यधिक साधर्म्य है।

सर्वसाधर्म्योपनीत—किसी व्यक्ति की उपमा अन्य किसी व्यक्ति से न देकर उसी व्यक्ति से दी जाती है तब वह सर्वसाधर्म्योपनीत उपमान होता है, इन्द्र इन्द्र ही है, तीर्थकर तीर्थकर ही है, चक्रवर्ती चक्रवर्ती ही है।

वैधर्म्योपनीत के भी तीन भेद हैं—किञ्चिद् वैधर्म्योपनीत, प्रायो-वैधर्म्योपनीत, और सर्ववैधर्म्योपनीत।

किञ्चिद्वैधर्म्योपनीत—जैसे शाबलेय है वैसा बाहुलेय नहीं है, जैसा बाहुलेय है वैसा शाबलेय नहीं है।

प्रायोवैधर्म्योपनीत—जैसा वायस (कौआ) है वैसा पायस (दूध) नहीं है। जैसा पायस है वैसा वायस नहीं है।

सर्ववैधर्म्योपनीत—जैसे उत्तम पुरुष ने उत्तम पुरुष के समान ही कार्य किया। नीच ने नीच के समान ही कार्य किया। डा० मोहनलाल जी मेहता का मन्तव्य है कि ये उदाहरण ठीक नहीं हैं, कोई ऐसा उदाहरण देना चाहिए, जिसमें दो विरोधी वस्तुएँ हों। नीच और सज्जन, दास और स्वामी आदि उदाहरण दिये जा सकते हैं।<sup>३</sup>

१ प्रतिज्ञाहेतु उदाहरणोपनय निगमनान्यवयवाः।

—न्यायसूत्र १।१।३२

२ देखिए—जैनदर्शन डा० मोहनलाल मेहता पृ० २५०

३ जैनदर्शन, डा० मोहनलाल मेहता पृ० २५१

### आगम

आगम के लौकिक और लोकोत्तर ये दो भेद किये गये हैं—लौकिक आगम महाभारत, रामायण आदि और लोकोत्तर आगम सर्वज्ञ-सर्वदर्शी द्वारा प्ररूपित आचाराग, सूत्रकृताङ्ग, समवायाङ्ग, भगवती आदि हैं ।<sup>१</sup>

लोकोत्तर आगम के सुत्तागम, अत्थागम और तदुभयागम ये तीन भेद भी किये गये हैं ।<sup>२</sup>

एक अन्य दृष्टि से आगम के तीन प्रकार और मिलते हैं—आत्मागम अनन्तरागम और परम्परागम ।<sup>३</sup> आगम के अर्थरूप और सूत्ररूप ये दो प्रकार हैं । तीर्थंकर प्रभु अर्थरूप आगम का उपदेश करते हैं अतः अर्थरूप आगम तीर्थंकरों का आत्मागम कहलाता है क्योंकि वह अर्थागम उनका स्वयं का है, दूसरों से उन्होंने नहीं लिया है । किन्तु वही अर्थागम गणधरो ने तीर्थंकरों से प्राप्त किया है । गणधर और तीर्थंकर के बीच किसी तीसरे व्यक्ति का व्यवधान नहीं था, एतदर्थं गणधरो के लिए वह अर्थागम अनन्तरागम कहलाता है । किन्तु उस अर्थागम के आधार से गणधर सूत्ररूप रचना करने हैं ।<sup>४</sup> इसलिए सूत्रागम गणधरो के लिए आत्मागम कहलाता है । गणधरो के साक्षात् शिष्यों को गणधरो से सूत्रागम सीधा ही प्राप्त होता है, उनके मध्य में कोई भी व्यवधान नहीं होता । इसलिए उन शिष्यों के लिए सूत्रागम अनन्तरागम है, किन्तु अर्थागम तो परम्परागम ही है क्योंकि वह उन्होंने अपने धर्मगुरु गणधरो से प्राप्त किया है, किन्तु वह गणधरो को भी आत्मागम नहीं था, उन्होंने भी तीर्थंकरों से

१ अनुयोगद्वारा ४६-५०, पृ० ६८ पुण्यविजयजी द्वारा सम्पादित

२ अहंवा आगमे तिविहे पणत्ते । त जहा—सुत्तागमे य अत्थागमे य तदुभयागमे य ।

—अनुयोगद्वारा सूत्र ४७० पृ० १७६

३ अहंवा आगमे तिविहे पणत्ते । त जहा—अत्तागमे, अणत्तरागमे, परम्परागमे य ।

—अनुयोगद्वारा सूत्र ४७० पृ० १७६

४ (क) सुत्त गणधर रइय तहे पत्तेव बुद्धरइय च ।

सुयकेवलिणा रइय अभिन्नदसपुब्बिणा रइय ॥

—श्री चन्द्रीया सग्रहणी गा० ११२

(ख) अत्थ भामइ अरहा सुत्त गयति गणधरा निउण ।

सासणस्स हियट्ठाए तओ मुत्त पवत्तइ ॥

—आवश्यक नियुक्ति गा० ६२

प्राप्त किया था। गणधरो के प्रशिष्य और उनकी परम्परा में होने वाले अन्य शिष्य प्रशिष्यों के लिए सूत्र और अर्थ परम्परागम है।<sup>१</sup>

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि जैन आगमों में प्रमाण के सम्बन्ध में पर्याप्त चर्चा की गई है। ज्ञान के प्रामाण्य-अप्रामाण्य के विषय में आगमों में सुन्दर सामग्री का सकलन है। यह सत्य है कि आगम-साहित्य को आधार बनाकर ही वाद के आचार्यों ने तर्कों के आधार पर पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष के रूप में महत्त्वपूर्ण विम्लेषण किया है, वह अनूठा है, अपूर्व है।

### प्रमाण का लक्षण

यथार्थ ज्ञान प्रमाण है। ज्ञान और प्रमाण का व्याप्य और व्यापक सम्बन्ध है। ज्ञान व्यापक है, प्रमाण व्याप्य है। ज्ञान के दो प्रकार हैं—यथार्थ और अयथार्थ। जो ज्ञान सही निर्णायक है वह यथार्थ है, जिसमें सशय, विपर्यय आदि होता है वह अयथार्थ है। सशय आदि से रहित यथार्थ ज्ञान ही प्रमाण है।

### ज्ञान की करणता

प्रमाण का सामान्य लक्षण इस प्रकार है—‘प्रमाया करण प्रमाणम्’ प्रमा का करण (साधक) ही प्रमाण है। ‘तद्वति तत्प्रकारानुभव प्रमा’—जो वस्तु जैसी है उसको वैसी ही जानना ‘प्रमा’ है। करण का अर्थ साधकतम है। एक अर्थ की सिद्धि के लिए अनेक सहकारी होते हैं किन्तु उन मभी महकारियों को ‘करण’ नहीं कह सकते। ‘करण’ वह कहलाता है—जिमका व्यापार फल की सिद्धि में विशेष रूप में उपकारक होता है। जैसे गन्ने को छीलने में हाथ और चाकू दोनों चलते हैं, पर करण चाकू ही है। गन्ने को छीलने का निकटतम सम्बन्ध चाकू से है। हाथ साधक है और चाकू साधकतम है।

प्रमाण के सामान्य लक्षण के सम्बन्ध में दार्शनिकों में विवाद नहीं है किन्तु ‘करण’ के सम्बन्ध में एकमत नहीं है। बौद्धदर्शन में माह्य और

१ ति-यगगण अत्यगम अत्तागमे, गगगण उत्तम अग गमे अत्यगम अत्तागमे, गगग-मीगण नृगम अत्तागमे अत्यगम परगगगमे, तिग पग गृगगम वि अत्यगम वि गो अत्तागमे गो अत्तागमे प-पगगमे।

योग्यता को करण माना गया है।<sup>१</sup> नैयायिक सन्निकर्ष और ज्ञान इन दोनों को करण मानते हैं किन्तु जैनदर्शन ज्ञान को ही 'करण' मानता है।<sup>२</sup> सन्निकर्ष, योग्यता आदि अर्थ का परिज्ञान करने के लिए सहायक अवश्य हैं किन्तु ज्ञान सबसे अधिक निकट है और वही ज्ञान और ज्ञेय के मध्य सम्बन्ध स्थापित करता है।

### प्रमाण की परिभाषा का विकास

आचार्यों ने प्रमाण की अनेक परिभाषाएँ निर्माण की हैं। जैनदृष्टि से 'निर्णायक ज्ञान' प्रमाण की आत्मा है। आचार्य विद्यानन्द ने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक में लिखा है<sup>३</sup>—

“तत्त्वार्थव्यवसायात्मज्ञान मानमितीयता।

लक्षणेन गतार्थत्वात्, व्यर्थमन्यद् विशेषणम् ॥”

पदार्थ का यथार्थ निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है। यह प्रमाण का लक्षण पर्याप्त है। अन्य सभी विशेषण व्यर्थ हैं, तथापि परिभाषा के पीछे जो अनेक विशेषण लगे हैं, उसके प्रमुख तीन कारण हैं—

(१) दूसरो के प्रमाण लक्षण से अपने लक्षण को अलग करना।

(२) दूसरो के लाक्षणिक दृष्टिकोण का निराकरण करना।

(३) बाधा का निराकरण।

न्यायावतार में आचार्य सिद्धसेन ने 'स्व और पर को प्रकाशित करने वाले अवाधित ज्ञान को प्रमाण कहा है।<sup>४</sup> मीमांसक ज्ञान को स्वप्रकाशित नहीं मानते। उनकी दृष्टि में ज्ञान अर्थज्ञानानुमेय है। हम अर्थ को जानते

१ (क) न्यायविन्दु १।१६।२०

(ख) बौद्ध दर्शन के अग्निमतानुसार ज्ञानगत अर्थाकार (अर्थग्रहण) ही प्रामाण्य है, उसे सारूप्य भी कहा जाता है।

“स्वसविति फल चात्र तद् रूपादर्थ निश्चय।

विषयाकार एवास्थ, प्रमाण तेन मीयते ॥”

—प्रमाण समुच्चय पृ० २४

(ग) प्रमाण तु सारूप्य, योग्यता वा।

—तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १३-४४

२ न्यायभाष्य १।१।३

३ तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक १।१०।७७

४ प्रमाण स्वपराभासि ज्ञान बाधविर्जितम्।

—न्यायावतार १

है इससे ज्ञात होता है कि अर्थ को जानने वाला ज्ञान है। अर्थ के परिज्ञान से ही ज्ञान का परिज्ञान होता है—यह परोक्ष ज्ञानवाद है।<sup>१</sup>

नैयायिक और वैशेषिकदर्शन ज्ञान को ज्ञानान्तरवेद्य मानते हैं। उनके अभिमतानुसार प्रथम ज्ञान का प्रत्यक्ष एकात्म-समवायी दूसरे ज्ञान से होता है। ईश्वरीय ज्ञान को छोड़कर अन्य सभी ज्ञान पर-प्रकाशित है, प्रमेय है। सांख्यदर्शन प्रकृति-पर्यायात्मक ज्ञान को अचेतन मानता है। उनके मन्तव्यानुसार ज्ञान प्रकृति की पर्याय है, विकार है, एतदर्थ वह अचेतन है। एतदर्थ आचार्य सिद्धसेन ने 'स्वआभासि' शब्द देकर इन मान्यताओं का निरसन किया है। जैनदृष्टि से ज्ञान 'स्व-अवभासि'<sup>२</sup> है। उसका स्वरूप ज्ञान ही है। ज्ञान प्रमेय ही नहीं ईश्वर के ज्ञान की तरह प्रमाण भी है। ज्ञान अचेतन और जब प्रकृति का विकार नहीं है किन्तु आत्मा का गुण है।<sup>३</sup>

बौद्धदर्शन ज्ञान को ही परमार्थ-सत् मानता है, बाह्य पदार्थ को नहीं,<sup>४</sup> इस मत का निरसन करने के लिए सिद्धसेन ने 'पर-आभासि' शब्द का प्रयोग किया है और इससे सिद्ध किया है कि ज्ञान से भिन्न पदार्थों की भी सत्ता है।

जैनदर्शन के अनुसार ज्ञान की भाँति बाह्य पदार्थों की पारमार्थिक सत्ता है।<sup>५</sup>

विपर्यय आदि कही प्रमाण न हो जाएँ इसलिए 'बाध विवर्जित' विशेषण का प्रयोग किया है।

इस प्रकार सिद्धसेन ने उस समय में प्रचलित प्रमाण के लक्षणों से जैनलक्षण को पृथक् करने के लिए विशेषण का प्रयोग किया है।

जैनन्याय के प्रस्थापक अकलक ने प्रमाण के लक्षण में कही 'अनधिगतार्थक' और 'अविसवादि' दोनों विशेषण प्रयोग किये हैं।<sup>६</sup> और

१ मीमांसा श्लोकवार्तिक १८४-१८७

२ स्याद्वादमजरी कारिका १२

३ स्याद्वादमजरी १५

४ वसुवन्धुकृत विशतिका

५ स्याद्वाद मजरी १६

६ प्रमाणमविसवादि ज्ञानम अनधिगतार्थाधिगम लक्षणत्वात् ॥

कही 'स्वपरावभासक' विशेषण का भी समर्थन किया है।<sup>१</sup> आचार्य अकलक का प्रतिबिम्ब आचार्य माणिक्यनन्दी पर पड़ा। उन्होंने यह माना कि स्व और अपूर्व अर्थ का निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है।<sup>२</sup> इसमें आचार्य सिद्धसेन और समन्तभद्र द्वारा स्थापित और अकलक द्वारा विकसित जैन-परम्परा का सकलन किया है।

वादिदेव सूरि ने स्व-पर-व्यवसायि ज्ञान को प्रमाण माना है।<sup>३</sup> इन्होंने माणिक्यनन्दी के 'अपूर्व' शब्द की ओर लक्ष्य नहीं दिया।

उस समय दो धाराएँ प्रवाहित होने लगी। दिगम्बराचार्य गृहीत-ग्राही धारावाही ज्ञान को प्रमाण नहीं मानते तो श्वेताम्बर आचार्य उसे प्रमाण मानते। दिगम्बर आचार्य विद्यानन्द ने स्पष्ट कहा—स्व और पर का निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है चाहे वह गृहीतग्राही हो, चाहे अगृहीतग्राही हो।<sup>४</sup>

आचार्य हेमचन्द्र ने लक्षण सूत्र का परिष्कार ही नहीं किया किन्तु उन्होंने अपनी मौलिक कल्पना और सूक्ष्मतर्कदृष्टि से ऐसी परिभाषा निर्माण की जो जैन प्रमाण लक्षण का अन्तिम परिष्कृत रूप कहा जा सकता है। उन्होंने लिखा—'अर्थ का सम्यक् निर्णय प्रमाण है।'<sup>५</sup>

अर्थ की दृष्टि से मौलिक मतभेद न होने पर भी सभी दिगम्बर और श्वेताम्बर आचार्यों के प्रमाण लक्षण में शाब्दिक भेद है, जो विचार विकास का प्रतीक है, साथ ही उस समय के साहित्य की स्पष्ट प्रतिच्छाया भी उस पर है।

### ज्ञान और प्रमाण

उपर्युक्त प्रमाण के लक्षणों का अवलोकन करने से सहज ही ज्ञात होता है कि ज्ञान और प्रमाण में अभेद है। ज्ञान का अर्थ सम्यग्ज्ञान है। ज्ञान स्वप्रकाशक होकर ही किसी पदार्थ को ग्रहण करता है। जैनदर्शन में

१ उक्तच—सिद्ध यन्न परापेक्ष सिद्धी स्वपररूपयो तत् प्रमाण ततो नान्यदाविकल्पमचेतनम्।  
—न्यायविनिश्चय टी० पृ० ६३

२ स्वापूर्वविग्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्।  
—परीक्षामुखमण्डन १।१

३ स्वपरव्यवसायिज्ञान प्रमाणम्।  
—प्रमाणनयतत्त्वालोक १।२

४ गृहीतमगृहीत वा, स्वार्थं यदि व्यवस्यति।  
तन्न लोके न शास्त्रेषु, विजहाति प्रमाणताम्।  
—दलोकवातिक १।१०।७८

५ सम्यगर्थनिर्णय प्रमाणम्  
—प्रमाणमीमासा १।१।२

ज्ञान को स्वपरप्रकाशक कहा है, दीपक घटादि पदार्थों को प्रकाशित करने के साथ ही साथ अपने को भी प्रकाशित करता है, उसको प्रकाशित करने के लिए दूसरे दीपक की आवश्यकता नहीं होती, वह स्वयं प्रकाशरूप होता है। इसी तरह ज्ञान भी प्रकाशरूप है, जो स्वप्रकाश के साथ अर्थ को भी प्रकाशित करता है। जैन दार्शनिकों ने निश्चयात्मक ज्ञान को प्रमाण कहा है। वही ज्ञान प्रमाण हो सकता है जो निश्चयात्मक हो, व्यवसायात्मक हो, निर्णयात्मक हो, सविकल्पक हो। न्यायबिन्दु में निर्विकल्पक ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहा है<sup>१</sup> किन्तु जैनदर्शन ने उस मत का खण्डन करते हुए कहा है जो निर्विकल्पक होता है वह प्रमाण और अप्रमाण कुछ भी नहीं होता। जहाँ विकल्प अर्थात् निश्चय या निर्णय होता है वही ज्ञान होता है। निर्विकल्पक उपयोग केवल दर्शन मात्र है। निश्चयात्मक उपयोग के बिना प्रमाण और अप्रमाण का निर्णय नहीं हो सकता।

### प्रामाण्य का नियामक तत्त्व

प्रमाण सत्य होता है, इसमें दो राय नहीं है किन्तु सत्य की परिभाषा सभी की अलग-अलग है। यथार्थ, अवाधितत्त्व, अप्रसिद्ध, अर्थव्यापन, या अपूर्व-अर्थप्रापण, अविसर्वादित्व या सवादीप्रवृत्ति, प्रवृत्ति-सामर्थ्य या क्रियात्मक उपयोगिता ये सत्य की परिभाषाएँ विभिन्न दार्शनिकों द्वारा स्वीकृत और निराकृत होती रही हैं।

आचार्य विद्यानन्द अवाधितत्त्व—बाधक प्रमाण के अभाव या कथनों के पारस्परिक सामञ्जस्य को प्रामाण्य का नियामक मानते हैं।<sup>२</sup> आचार्य अभयदेव सन्मति-टीका में इसका निरसन करते हैं।<sup>३</sup> आचार्य अकलक बौद्ध और भीमासक अप्रसिद्ध अर्थव्यापन अर्थात् अज्ञात अर्थ के ज्ञापन को प्रामाण्य का नियामक मानते हैं।<sup>४</sup> वादिदेवसूरि और हेमचन्द्राचार्य इसका निराकरण करते हैं।<sup>५</sup>

१ न्यायबिन्दु का प्रथम प्रकरण

२ तत्त्वाप दलोपपातिक १८५

३ सन्मति टीका पृष्ठ ६१४

४ तत्त्वाप श्लोकातिक १८५

५ (१) प्रमाणस्य तत्त्वपरिभाषा—१-७

(२) प्रमाणमीमांसा

सवादी प्रवृत्ति और प्रवृत्तिसामर्थ्य—इन दोनों का व्यवहार सभी द्वारा सम्मत है, परन्तु ये प्रामाण्य के प्रमुख नियामक नहीं हो सकते। सवादकज्ञान प्रमेयाव्यभिचारीज्ञान की तरह व्यापक नहीं है। प्रत्येक निर्णय में सत्य-तथ्य के साथ ज्ञान भी आवश्यक है, वैसे प्रत्येक निर्णय में सवादकज्ञान आवश्यक नहीं है, सत्य को वह कभी-कभी प्रकाश में लाता है।

प्रवृत्ति-सामर्थ्य अर्थसिद्धि का द्वितीय रूप है। वह जब तक फलदायक परिणामों द्वारा प्रामाणिक नहीं हो जाता तब तक सत्य नहीं होता। यह भी पूर्ण सत्य नहीं है, क्योंकि इसके बिना भी तथ्य के साथ ज्ञान का मेल होता है, कहीं पर वह सत्य का परीक्षण-प्रस्तर भी बनता है एतदर्थ इसे अमान्य नहीं कर सकते।

### ज्ञान का प्रामाण्य

सम्यग्ज्ञान प्रमाण है, पर प्रश्न यह है कि कौनसा ज्ञान सम्यक् है ? और कौनसा मिथ्या है ? ज्ञान को जिसके कारण प्रमाण कहते हैं, वह प्रामाण्य क्या है ? प्रामाण्य और अप्रामाण्य की परिभाषा क्या है ?

उत्तर है—जैन-तार्किकों ने प्रामाण्य और अप्रामाण्य का निश्चय स्वतः या परतः माना है। किसी समय प्रामाण्य का निश्चय स्वतः माना है और किसी समय प्रामाण्य का निश्चय करने के लिए दूसरे साधनों का सहारा लेना पड़ता है। मीमांसक स्वतः प्रामाण्यवादी हैं, नैयायिक परत-प्रामाण्यवादी हैं। मीमांसकों का स्पष्ट मन्तव्य है ज्ञान स्वयं प्रमाणरूप है, बाह्य-दोष के कारण ही उसमें अप्रामाण्य आता है। ज्ञान के प्रामाण्य-निश्चय के लिए अन्य किसी के सहयोग की अपेक्षा नहीं है। प्रामाण्य अपने आप उत्पन्न होता है और ज्ञात होता है, प्रामाण्य की उत्पत्ति और ज्ञप्ति स्वतः होती है, एतदर्थ यह स्वतः प्रामाण्यवाद कहलाता है। नैयायिक स्वतः प्रामाण्यवाद को स्वीकार नहीं करता है। इस दर्शन का मन्तव्य है कि ज्ञान प्रमाण है या अप्रमाण, इसका निर्णय किसी बाह्य आधार से ही किया जा सकता है। जो ज्ञान अर्थ से अव्यभिचारी है, वह प्रमाण है और जो व्यभिचारी है वह अप्रमाण है। बाह्य वस्तु ही प्रामाण्य और अप्रामाण्य की कसीटी है, ज्ञान अपने-आप में न प्रमाण है और न अप्रमाण है, वह जब वस्तु में मिलाया जाता है तब प्रमाण और अप्रमाण का निर्णय होता है। जो वस्तु जैसी है वैसी ही परिज्ञात होना ज्ञान की प्रमाणता है। इससे विपरीत ज्ञान अप्रमाण है। यह नैयायिकों का प्रस्तुत सिद्धान्त परतः

प्रामाण्यवाद है। साख्यदर्शन का मन्तव्य है कि प्रामाण्य और अप्रामाण्य ये दोनों स्वतः है, नैयायिकदर्शन से बिल्कुल ही विपरीत इनका मत है। इन तीनों मान्यताओं से जैनदर्शन की मान्यता पृथक् है। उसका स्पष्ट मन्तव्य है कि प्रामाण्यनिश्चय स्वतः और परतः दोनों प्रकार से हो सकता है। स्वतः या परतः निश्चय होना परिस्थितिविशेष पर निर्भर है।<sup>१</sup> स्वतः प्रामाण्यवाद को समझाने के लिए उदाहरण दिये गये हैं। एक व्यक्ति को प्यास लगी है। वह पानी पीता है और प्यास शान्त हो जाती है और वह समझ लेता है कि मैंने पानी पीया है। वह पानी था या नहीं, यह जानने के लिए दूसरे किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं। प्यास बुझ गई है, यह जानने के लिए भी किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। इस प्रकार जल-ज्ञान में और पिपासा-शान्ति के ज्ञान में स्वतः ही प्रमाणता आती है। इसके विपरीत कितनी ही बार ऐसे प्रसंग भी आते हैं जब अपने-आप ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय नहीं हो पाता है। इसके लिए उसे अन्य का सहारा लेना पड़ता है। जैसे कमरे में लघुच्छिद्र है। उससे कुछ प्रकाश बाहर आ रहा है। यह प्रकाश दीपक का है, मणि का है, बेद्री का है या मोमबत्ती का है, इसका निर्णय नहीं हो रहा है। कमरा खोला गया, मोमबत्ती को देखकर निर्णय हो जाता है कि यह प्रकाश मोमबत्ती का है। इस प्रकार मोमबत्ती विषयक ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय होता है, इस निश्चय के लिए मोमबत्ती का आधार लेना पड़ा। जैनदर्शन स्वतः प्रामाण्यवाद और परतः प्रामाण्यवाद दोनों का भिन्न-भिन्न दृष्टि से समर्थन करता है। अभ्यासावस्था आदि में प्रामाण्य का निर्णय स्वतः होता है और अनभ्यासदशा में किसी अन्य आधार से होने वाला प्रामाण्य-निश्चय परतः होता है।<sup>२</sup>

### प्रमाण का फल

प्रमाण के भेद-प्रभेदों पर चिन्तन करने से पूर्व यह जानना आवश्यक है कि प्रमाण का क्या फल है ?

प्रमाणमीमांसा में प्रमाण का मुख्य प्रयोजन अर्थप्रकाश बताया है।<sup>३</sup>

१ (क) तदुभयमुत्पत्तौ परत एव, ज्ञप्तौ तु स्वतः परतश्च ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक १।१८

(ख) प्रामाण्यनिश्चय स्वतः परतो वा ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।८

२ जैनदर्शन — डा० मोहनलाल मेहता, पृ० २५५-२५७

३ फलमर्थप्रकाश ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।३४

अर्थ का सम्यक् स्वरूप समझने के लिए प्रमाण का ज्ञान अनिवार्य है। बिना प्रमाण-अप्रमाण के विवेक के अर्थ के यथार्थ व अयथार्थ स्वरूप का परिज्ञान नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में इसी बात को यों कह सकते हैं कि प्रमाण का साक्षात् फल अज्ञान से निवृत्ति है। सभी ज्ञानों का यही साक्षात् फल है। पर परम्परा-फल सब ज्ञानों का एक नहीं है। केवलज्ञान का फल सुख और उपेक्षा है और अवशेष ज्ञानों का फल ग्रहण-बुद्धि और त्याग-बुद्धि है।<sup>१</sup> सहस्ररश्मि सूर्य के उदय से अन्धकार का पूर्ण रूप से नाश हो जाता है, वैसे ही प्रमाण से अज्ञान नष्ट हो जाता है। यह साधारण फल हुआ। अज्ञान विनष्ट होने से केवलज्ञानी को आत्म-सुख की उपलब्धि होती है और उसका ससार के पदार्थों के प्रति उपेक्षाभाव रहता है। कृतकृत्य होने के कारण केवली के लिए न कोई वस्तु उपादेय होती है, न हेय। अन्य व्यक्तियों के लिए अज्ञाननाश का फल निर्दोष वस्तु के प्रति ग्रहण-बुद्धि और सदोष वस्तु के प्रति त्याग-बुद्धि उत्पन्न होना है। अर्थात् सत्कार्य में प्रवृत्ति होती है और असत्कार्य से निवृत्ति होती है।

### प्रमाण-संख्या

प्रमाण की संख्या के विषय में भारत के दार्शनिकों में एकमत नहीं रहा है। चार्वाकदर्शन एकमात्र इन्द्रियप्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है। वैशेषिकदर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने गये हैं। सांख्यदर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, ये तीन प्रमाण माने हैं। न्यायदर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द ये चार प्रमाण माने हैं। प्रभाकर भीमासकदर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द और अर्थापत्ति ये पाँच प्रमाण माने हैं। भट्ट भीमासाददर्शन में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति और अभाव ये छह प्रमाण माने गये हैं। बौद्धदर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने हैं।

जैनदर्शन में प्रमाणों की संख्या के विषय में तीन मत हैं।

अनुयोगद्वार सूत्र में प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम और उपमान इन चार प्रमाणों का उल्लेख है। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने न्यायावतार में प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम ये तीन प्रमाण माने हैं। उमास्वाति ने

१ प्रमाणम्य फल साक्षादज्ञानविनिवर्तनम्।

केवलम्य सुलोपेक्ष, शेषस्यादानहानधी ॥

तत्त्वार्थसूत्र मे, वादिदेव सूरि ने प्रमाणनयतत्त्वालोक मे,<sup>१</sup> आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाणमीमासा मे प्रत्यक्ष और परोक्ष ये दो प्रमाण माने है।<sup>२</sup>

बौद्ध दार्शनिको ने प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो भेद स्वीकार किये है।<sup>३</sup> जैनदर्शन ने अनुमान को परोक्ष का ही एक भेद माना है और परोक्ष के अनुमान, आगम आदि अनेक विभाग माने है। आगम आदि का अनुमान मे समावेश न होने के कारण बौद्धदर्शन का प्रमाण विभाजन अपूर्ण है। चार्वाकदर्शन केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है, परन्तु केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष के आधार पर हमारा ज्ञान पूर्ण नहीं हो सकता। अनुमान प्रमाण के अभाव मे यह ज्ञान प्रमाण है और यह प्रमाण नहीं है—इस प्रकार की व्यवस्था नहीं हो सकती। कल्पना कीजिए—किसी व्यक्ति की भाषा तथा शारीरिक चेष्टाओ से हम यह जान लेते है कि इस समय इसके अन्तर्मानस मे इस प्रकार की भावनाएँ कार्य करनी चाहिए। इस प्रकार दूसरे की चेष्टाओ से उसके मानस का जो ज्ञान हमे होता है वह प्रत्यक्ष से भिन्न है। प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान आदि अन्य प्रमाण नहीं है—इस प्रकार निषेध भी प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता। बिना अनुमान के कार्यकारण भाव आदि की व्यवस्था नहीं हो सकती और न अन्य के अभिप्राय का परिज्ञान ही हो सकता है। न अपने पक्ष की सिद्धि हो सकती है और न परलोक आदि का निषेध ही किया जा सकता है।<sup>४</sup> इसलिए जैनदर्शन केवल इन्द्रियप्रत्यक्ष की मान्यता का विरोध करता है तथा अनुमान आदि सभी प्रमाणो को परोक्ष प्रमाण मे स्थान देता है।

जो ज्ञान यथार्थ है उसे ही प्रमाण कहा गया है। प्रत्यक्ष अनुमान आदि सभी ज्ञानो के लिए यही एक मात्र कसौटी है। जैनदृष्टि से सभी प्रमाण प्रत्यक्ष और परोक्ष मे समा जाते है। अन्य दर्शनो की तरह जैनदर्शन भी प्रत्यक्ष को प्रमाण मानता है। अनुमान, आगम, उपमान, ये सभी परोक्षान्तर्गत है। अर्थापत्ति अनुमान से भिन्न नहीं है। अभाव प्रत्यक्ष का

१ तद् द्विभेद प्रत्यक्ष च परोक्ष च।

—प्रमाणतनयतत्त्वालोक २।१

२ प्रमाण द्विधा।

प्रत्यक्ष परोक्ष च।

—प्रमाण मीमासा १।१।६-१०

३ प्रत्यक्षमनुमान च।

—न्यायविन्दु १।३

४ व्यवस्थान्यधीनिषेधाना सिद्धे प्रत्यक्षेतरप्रमाणसिद्धि।

—प्रमाणमीमासा १।१।११

ही एक अश है। वस्तु भाव और अभाव उभयात्मक है। दोनों का ग्रहण प्रत्यक्ष से ही होता है। जहाँ हम किसी के भावाश का ग्रहण करते हैं वहाँ उसके अभावाश का भी ग्रहण हो जाता है। वस्तु भाव और अभाव इन दो रूपों के अतिरिक्त तीसरे रूप में नहीं मिलती। जिस दृष्टि से एक वस्तु भाव रूप है, दूसरी दृष्टि से वह अभाव रूप है। भाव रूप ग्रहण के साथ अभाव रूप का भी ग्रहण हो जाता है। अतएव दोनों अश प्रत्यक्षग्राह्य हैं। अतः अभाव प्रमाण की आवश्यकता नहीं। दूसरे शब्दों में कहे 'इस टेबल पर पुस्तक नहीं है' यह अभाव का दृष्टान्त है। यहाँ पर अभाव प्रमाण पुस्तकाभाव को ग्रहण करना है। यह पुस्तकाभाव क्या है? इस पर हम चिन्तन करे तो स्पष्ट होगा कि यह पुस्तकाभाव शुद्ध टेबल के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। जिस टेबल पर हमने पूर्व पुस्तक देखी थी, उसी टेबल को हम शुद्ध टेबल के रूप में देख रहे हैं। यह शुद्ध टेबल ही पुस्तकाभाव है, इसका दर्शन प्रत्यक्ष हो रहा है। तात्पर्य यह है कि अभाव प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं है।

### प्रत्यक्ष का लक्षण

जैन दार्शनिकों ने प्रत्यक्ष का लक्षण वैशद्य या स्पष्टता माना है।<sup>१</sup> सिद्धसेन दिवाकर ने अपरोक्ष रूप से अर्थ का ग्रहण करना प्रत्यक्ष माना है।<sup>२</sup> इस लक्षण में परोक्ष का स्वरूप जब तक समक्ष में नहीं आ जाता, तब तक प्रत्यक्ष का स्वरूप समझा नहीं जा सकता। अकलंकदेव ने न्यायविनिश्चय में स्पष्ट ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है।<sup>३</sup> उनके लक्षण में 'साकार' और 'अञ्जसा' पद आये हैं अर्थात् साकार ज्ञान जब अञ्जसा-स्पष्ट परमार्थ रूप से विशद हो तब वह प्रत्यक्ष कहलाता है। जैनदर्शन में वैशेषिकदर्शन की भाँति सन्निकर्ष को या बौद्धदर्शन की तरह कल्पनापोढत्व को प्रत्यक्ष का लक्षण नहीं माना गया है।

वैशद्य किसे कहते हैं? जिस प्रतिभास के लिए किसी अन्य ज्ञान की

१ (क) विशद प्रत्यक्षम् ।

—प्रमाणमीमांसा १।१।१३

(ख) स्पष्ट प्रत्यक्षम् ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक २।२

(ग) विशद प्रत्यक्षमिति ।

—परीक्षामुल २।३

२ अपरोक्षतयार्थस्य ग्राहक ज्ञानभीदशम् ।

प्रत्यक्षमितरञ्जय परोक्ष ग्रहणेक्षया ॥

—न्यायावतार श्लोक ४

३ प्रत्यक्षलक्षणं प्राहुः स्पष्ट साकारमञ्जसा ।

—न्यायविनिश्चय श्लो० ३

आवश्यकता न हो अथवा 'यह'—इदन्तया—प्रतिभासित होना वैशद्य है ।<sup>१</sup> जिस तरह अनुमानादि ज्ञान अपनी उत्पत्ति में लिंगज्ञान, व्याप्ति, स्मरण आदि की अपेक्षा रखते हैं वैसे प्रत्यक्ष अपनी उत्पत्ति में किसी अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं रखता । यही अनुमानादि से प्रत्यक्ष में विशेषता है । अनुमान, आगम आदि प्रमाण अपने-आप में पूर्ण-ज्ञानान्तर निरपेक्ष नहीं हैं क्योंकि उनका आधार प्रत्यक्ष है । प्रत्यक्ष अपने-आप में पूर्ण है । उसे किसी अन्य ज्ञान के सहयोग की आवश्यकता नहीं होती । 'यह' का अर्थ स्पष्ट प्रतिभास है । जिस प्रतिभास में स्पष्टता का अभाव हो, मध्य में व्यवधान हो, एक प्रतीति के आधार से द्वितीय प्रतीति तक पहुँचना पड़ता हो, वह प्रतिभास 'यह' एतद्रूप प्रतिभास नहीं है । इस प्रकार व्यवहित प्रतिभास परोक्ष कहलाता है । प्रत्यक्ष में इस प्रकार का व्यवधान नहीं होता ।

### प्रत्यक्ष के दो प्रकार

प्रत्यक्ष की दो प्रधान शाखाएँ हैं—(१) आत्म-प्रत्यक्ष (२) इन्द्रिय-अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष । पहली शाखा परमार्थाश्रयी है, एतदर्थ यह वास्तविक प्रत्यक्ष है और दूसरी शाखा व्यवहाराश्रयी है एतदर्थ यह औपचारिक प्रत्यक्ष है ।

आत्म-प्रत्यक्ष के भी दो भेद हैं—(१) केवलज्ञान—पूर्ण या सकल प्रत्यक्ष, (२) नोकेवलज्ञान—अपूर्ण या विकल प्रत्यक्ष ।

नोकेवलज्ञान के अवधि और मन पर्यव ये दो भेद हैं ।

इन्द्रिय-अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष के (१) अवग्रह (२) ईहा (३) अवाय और (४) धारणा—ये चार भेद हैं ।

इन्द्रिय, मन और प्रमाणान्तर का सहारा लिये बिना ही आत्मा को पदार्थ का जो साक्षात् ज्ञान होता है, वह आत्मप्रत्यक्ष, पारमार्थिक प्रत्यक्ष या नोइन्द्रियप्रत्यक्ष कहलाता है ।

इन्द्रिय और मन की सहायता से जो ज्ञान होता है वह इन्द्रिय के

१ (क) प्रमाणान्तरानपेक्षेदन्तया प्रतिभासो वा वैशद्यम् ।

—प्रमाणमीमासा १।१।१४

(ख) प्रतीत्यन्तराध्यवधानेन विशेषवत्तया वा प्रतिभासन वैशद्यम् ।

—परीक्षामुख २।४

(ग) अनुमानाद्यतिरेकेण विशेषप्रतिभासनम् ।

तद्वैशद्य मत बुद्धेर्वैशद्यमत परम् ॥

—लघीयस्त्रय ४

लिए प्रत्यक्ष है, और आत्मा के लिए परोक्ष होता है, इसलिए उन्हें प्रत्यक्ष या सव्यवहार प्रत्यक्ष कहते हैं। इन्द्रियाँ धूम आदि लिंग के लिए बिना अग्नि आदि का साक्षात् करती हैं इसलिए वह इन्ति होता है।

सिद्धसेन दिवाकर ने जो 'अपरोक्षतया अर्थ-परिच्छेदक' प्रत्यक्ष लिखा है, उसमें 'अपरोक्ष' शब्द महत्त्वपूर्ण है क्योंकि इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से पैदा होने वाले ज्ञान को प्रत्यक्ष में उन्होंने 'अपरोक्ष' शब्द से इस लक्षण के प्रति असहमति प्रकट इन्द्रिय के माध्यम से होने वाला ज्ञान साक्षात् आत्मा (प्रमाता) होता, एतदर्थ वह प्रत्यक्ष नहीं है। सिद्धसेन की प्रस्तुत निश्चयमूल का आधार भगवती<sup>२</sup> और स्थानाङ्ग<sup>३</sup> की प्रमाण व्यवस्था है।

आचार्य हेमचन्द्र, आचार्य अकलक और आचार्य माणिक्यन ने विशद ज्ञान को प्रत्यक्ष लिखा है।<sup>४</sup> अपरोक्ष के स्थान पर 'लक्षण' में स्थान देने का कारण उनकी प्रमाण परिभाषा में व्यव का भी आश्रयण है जिसका आधार नन्दी की प्रमाण-व्यवस्था है अभिमतानुसार प्रत्यक्ष के दो प्रकार हैं—मुख्य और सव्यवहार अपरोक्षतया अर्थ ग्रहण करता है वह मुख्य प्रत्यक्ष है। सव्यवहार में अर्थ का ग्रहण इन्द्रिय के माध्यम से होता है, उसमें 'अपरोक्षत ग्रहण' लक्षण नहीं बनता, इसलिए दोनों की सगति बिठाने के लिए शब्द का प्रयोग करना पड़ा है।

'विशद' शब्द का अर्थ है—प्रमाणान्तर की अनपेक्षा और इस प्रकार प्रतिभासित होना। सव्यवहार-प्रत्यक्ष अनुमान आदि की अधिक विशेषों का प्रकाशक होता है, इसलिए वह अधिक विशुद्ध है यद्यपि 'अपरोक्ष' विशेषण का वेदान्त के और 'विशद' का व प्रत्यक्ष-लक्षण से अधिक सामीप्य है, तथापि उसके विषय-ग्राहक स्व

१ न्यायावतार ४

२ भगवती ४।३

३ स्थानाङ्ग ५।३

४ देखिए पृष्ठ ३६१ पर १

५ नन्दीसूत्र २-३

मौलिक अन्तर है। वेदान्त की दृष्टि से पदार्थ का प्रत्यक्ष अन्तःकरण (आन्तरिक इन्द्रिय) की वृत्ति के माध्यम से होता है।<sup>१</sup> अन्तःकरण दृश्यमान पदार्थ का आकार धारण करता है। आत्मा अपने विशुद्ध-साक्षी चैतन्य से उसे द्योतित करता है तब प्रत्यक्षज्ञान होता है।<sup>२</sup>

जैनदर्शन के अनुसार प्रत्यक्ष में ज्ञान और ज्ञेय के मध्य में कोई अन्य शक्ति नहीं होती। शुद्ध चैतन्य से अन्तःकरण को प्रकाशित माने और अन्तःकरण की पदार्थाकार परिणति माने, यह प्रक्रियाभेद है। अन्तःकरण में शुद्ध चैतन्य से एक को प्रकाशित मानना ही है तब पदार्थ को ही क्यों न माने।

बौद्धदर्शन प्रत्यक्ष को निर्विकल्प मानता है। जैनदर्शन के अनुसार निर्विकल्पबोध (दर्शन) निर्णायक नहीं होता एतदर्थ वह प्रत्यक्ष तो क्या प्रमाण भी नहीं बनता।<sup>३</sup>

हम बता चुके हैं कि जैनदार्शनिकों ने प्रत्यक्ष का दो दृष्टियों से निरूपण किया है—पारमार्थिक और व्यावहारिक दृष्टि<sup>४</sup> से। अतः पारमार्थिक प्रत्यक्ष के सकल-प्रत्यक्ष और विकल-प्रत्यक्ष ये दो भेद हैं तथा व्यावहारिक के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। इन सबका तथा इनके भेद-प्रभेदों का निरूपण 'ज्ञानवाद' प्रकरण में किया जा चुका है।

### परोक्ष

जो ज्ञान यथार्थ होते हुए भी अविशद या अस्पष्ट है वह परोक्ष प्रमाण है।<sup>५</sup> परोक्ष प्रत्यक्ष से ठीक विपरीत है। जिसमें वैशद्य या स्पष्टता का अभाव है वह परोक्ष है। परोक्ष प्रमाण पाँच प्रकार का है—स्मरण-स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम।<sup>६</sup> सभी जैन-तार्किकों ने

१ अन्तःकरण की पदार्थाकार अवस्था को वृत्ति कहा जाता है।

२ वेदान्त में ज्ञान के दो प्रकार हैं—साक्षि ज्ञान और वृत्तिज्ञान। अन्तःकरण की वृत्तियों को प्रकाशित करने वाला ज्ञान 'साक्षि-ज्ञान' है और साक्षि-चैतन्य से प्रकाशित वृत्ति 'वृत्ति-ज्ञान' कहलाता है।

३ जैनदर्शन के मौलिक तत्त्व—भाग १, पृ० २६४-२६५

४ तद् द्विप्रकार साव्यवहारिक पारमार्थिक च।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक २।४

५ (क) अविशद परोक्षम्।

—प्रमाणमीमांसा १।२।१

(ख) अस्पष्ट परोक्षम्।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।१

६ स्मरणप्रत्यभिज्ञानतर्कानुमानागमभेदस्तत् पञ्चप्रकारम्।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।२

परोक्ष प्रमाण के उक्त पाँच भेद किये हैं। परन्तु अकलकदेवकृत न्याय-विनिश्चय के टीकाकार वादिराजसूरि ने अपने 'प्रमाण-निर्णय'<sup>१</sup> नामक निबन्ध में परोक्ष के अनुमान और आगम ये दो भेद किये हैं। अनुमान के दो भेद किये हैं—गौण और मुख्य। गौण अनुमान के तीन प्रकार हैं—स्मरण, प्रत्यभिज्ञा और तर्क। स्मरण प्रत्यभिज्ञा में कारण है, प्रत्यभिज्ञा तर्क में कारण है और तर्क अनुमान में कारण है। इस प्रकार ये तीनों परम्परा से अनुमान प्रमाण के कारण हैं, एतदर्थ इन्हें गौण प्रमाण मानकर वादिराज ने अनुमान में सम्मिलित कर लिया है। इसका कारण यही है कि अकलक ने न्यायविनिश्चय में प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम भेद करके शेष तीन परोक्ष प्रमाणों को अनुमान में गर्भित किया है।

### चार्वाक मत का खण्डन

चार्वाक प्रत्यक्ष और उसमें भी केवल इन्द्रिय-प्रत्यक्ष प्रमाण से भिन्न किसी अन्य प्रमाण की सत्ता नहीं मानता। प्रमाण का लक्षण अविसबाद करके उसने यह बताया है इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अन्य ज्ञान सर्वथा अविसबादी नहीं होते। अनुमान आदि प्रमाण प्रायः सभावना पर चलते हैं, कारण कि देश, काल और आकार के भेद से प्रत्येक पदार्थ की अनन्त शक्तियाँ और अभिव्यक्तियाँ होती हैं। उनमें अविनाभाव व अव्यभिचार का ढूँढना अत्यन्त कठिन है। जो आँवले कषायरसवाले हैं वे देशान्तर, कालान्तर और द्रव्यान्तर का सम्बन्ध होने से मधुर रस वाले भी हो सकते हैं, इसलिए अनुमान का शत-प्रतिशत अविसबादी होना असंभव है। स्मरण आदि प्रमाणों के सम्बन्ध में भी यही बात है।

किन्तु यह चार्वाकमत सगत नहीं है। जैसा कि पूर्व में कहा जा चुका है अनुमान प्रमाण को माने बिना प्रमाण और प्रमाणाभास का विवेक ही नहीं किया जा सकता। अविसबाद के आधार से कुछ ज्ञानों में प्रमाणाभास की व्यवस्था करना और कुछ ज्ञानों को अविसबाद के अभाव में अप्रमाण कहना भी तो अनुमान ही है। इसके सिवाय दूसरे व्यक्ति की बुद्धि का ज्ञान अनुमान के बिना नहीं हो सकता क्योंकि बुद्धि का इन्द्रियो के द्वारा

१ तच्च द्विविधमनुमानमागच्छेत् । अनुमानमपि द्विविधं गौणं मुख्यविकल्पात् । तत्र गौणमनुमानं त्रिविधं स्मरणं प्रत्यभिज्ञा तर्कश्चेति । तच्च चानुमानत्वं यथापूर्वमुक्तं-  
रौतरेतुतथाऽनुमाननिबन्धनत्वात् ।

प्रत्यक्ष असंभव है। वचन-प्रयोग, तथा कार्यों को देखकर ही उसका अनुमान किया जाता है।<sup>१</sup> जिन कार्यकारणभावो या अविनाभावो का निर्णय हम न कर सके, या जिनमें व्यभिचार देखा जाय उनसे पैदा होने वाला अनुमान भले ही भ्रान्त हो जाय किन्तु अव्यभिचारी कार्य-कारणभाव आदि के आधार से उत्पन्न होने वाला अनुमान अपनी सीमा में विसवादी नहीं हो सकता। चार्वाक को परलोक आदि के निषेध के लिए भी अनुमान का ही आश्रय लेना पड़ता है। यदि सीमित क्षेत्र में पदार्थों के सुनिश्चित कार्य-कारणभाव न बिठाये जा सके तो ससार का सम्पूर्ण व्यवहार ही नष्ट-भ्रष्ट हो जायेगा। यह उचित है कि जो अनुमान आदि विसवादी सिद्ध हो उन्हें अनुमानाभास कहा जाय किन्तु इससे निर्दिष्ट अविनाभाव के आधार से उत्पन्न होने वाला अनुमान कभी गलत नहीं हो सकता। प्रमाता जितना अधिक कुशल होगा उतना ही वह सूक्ष्म और स्थूल कार्य-कारणभाव को जानता है। व्यवहार के लिए हमें आप्त-वाक्य की प्रमाणता माननी ही पड़ती है अन्यथा सम्पूर्ण सासारिक व्यवहार अस्त-व्यस्त हो जायेगे। मानव के ज्ञान की कोई सीमा नहीं है इसलिए अपनी मर्यादा में परोक्ष ज्ञान भी अविसवादी होने से प्रमाण ही है।<sup>२</sup>

### स्मरण-स्मृति

वासना का उद्बोध होने पर उत्पन्न होने वाला 'वह' इस आकार वाला ज्ञान स्मृति है।<sup>३</sup> अतीत के अनुभव का स्मरण स्मृति है। किसी ज्ञान या अनुभव के सस्कार के जागरण से उत्पन्न होने वाला ज्ञान स्मृति कहलाता है। वासना की जागृति के समानता, विरोध आदि अनेक कारण हैं जिनसे वासना उद्बुद्ध होती है। क्योंकि स्मृति अतीत के अनुभव का स्मरण है इसलिए 'वह' इस तरह का ज्ञान स्मृति की विशेषता है।

जैनदर्शन के अतिरिक्त अन्य कोई भी प्राच्यदर्शन स्मृति को प्रमाण

१ प्रमाणेतरसामान्यस्थितेरन्यधियो गते ।

प्रमाणान्तरसद्भाव प्रतिषेधाच्च कस्यचित् ॥

—धर्मकीर्ति, प्रमाण मीमांसा, पृ० ८

२ जैनदर्शन डा० महेन्द्रकुमार जैन पृ० २६४-२६५

३ (क) वासनोद्बोधहेतुका तदित्याकारा स्मृति ।

—प्रमाणमीमांसा १।२।३

(घ) सस्कारोद्बोधनिबन्धना तदित्याकारा स्मृति ।

—परीक्षामुख ३।३

नहीं मानता है। जो दर्शन स्मृति को प्रमाण नहीं मानते हैं उनका मन्तव्य है कि स्मृति प्रमाण नहीं हो सकती क्योंकि स्मृति का विषय अतीत का अर्थ है जो नष्ट हो चुका है। उसका ज्ञान वर्तमान में कैसे प्रमाण कहा जा सकता है? जिस ज्ञान का कोई विषय नहीं, जिसका वर्तमान में कोई आधार नहीं, वह किस प्रकार उत्पन्न हो सकता है? बिना विषय के ज्ञानोत्पत्ति किस प्रकार संभव है? इन सभी प्रश्नों के उत्तर में यही कहा जाता है कि ज्ञान के प्रामाण्य का आधार वस्तु की वर्तमानता नहीं किन्तु उसकी यथार्थता है। यदि ज्ञान पदार्थ की वास्तविकता को ग्रहण करता है तो प्रमाण है। तीनों कालों में रहने वाला पदार्थ ज्ञान का विषय बन सकता है। यदि वर्तमानकालीन पदार्थ को ही ज्ञान का विषय मानते हैं तो अनुमान भी प्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि वह भी त्रैकालिक वस्तु को ग्रहण करता है। केवल वर्तमान के आधार से ही अनुमान नहीं होता। अतीत के अर्थ को ग्रहण करने वाली स्मृति यदि यथार्थ है तो प्रमाण है। ज्ञान इसीलिए प्रमाण है कि वह यथार्थता को ग्रहण करता है। वर्तमान, अतीत और अनागत तीनों कालों में यथार्थता रह सकती है इसलिए वह प्रमाण है।

विरोधी दार्शनिकों का तर्क है कि जो वस्तु नष्ट हो चुकी है वह वस्तु ज्ञानोत्पत्ति का कारण किस प्रकार हो सकती है? उत्तर में जैनदर्शन का कथन है कि वह पदार्थ को ज्ञानोत्पत्ति का कारण नहीं मानता। ज्ञान अपने कारणों से पैदा होता है और पदार्थ अपने कारणों से पैदा होता है। ज्ञान में इस प्रकार की शक्ति है कि वह पदार्थ से न उत्पन्न होकर भी पदार्थ को अपना विषय बना सकता है। पदार्थ का भी इस प्रकार का स्वभाव है कि वह ज्ञान का विषय बन सकता है। पदार्थ और ज्ञान में कारण और कार्य का सम्बन्ध नहीं है। उनमें ज्ञेय और ज्ञाता, प्रकाश्य और प्रकाशक, व्यवस्थाप्य और व्यवस्थापक का सम्बन्ध है। इन सभी तथ्यों को ध्यान में रखकर स्मृति को प्रमाण मानना तर्कसंगत है। स्मृति को प्रमाण न मानने से अनुमान भी प्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि लिंग और लिंगी का सम्बन्ध-ग्रहण भी केवल प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। अनेक बार अवलोकन के पश्चात् निश्चित होने वाला लिंग और लिंगी का सम्बन्ध स्मृति के अभाव में किस प्रकार स्थापित हो सकता है? लिंग को देखकर साध्य का ज्ञान भी बिना स्मृति के नहीं हो सकता। सम्बन्ध स्मरण के बिना अनुमान बिलकुल ही असंभव है।

## प्रत्यभिज्ञान

प्रत्यक्ष और स्मरण की सहायता से जो जोड़ रूप ज्ञान होता है उसे प्रत्यभिज्ञान कहते हैं।<sup>१</sup> जैसे—‘यह वही देवदत्त है’, ‘गवय’ गौ के समान होता है’, ‘भैंस गाय से विलक्षण होती है’, ‘यह उससे दूर है’, इत्यादि। जितने भी जोड़ रूप ज्ञान होते हैं वे सब प्रत्यभिज्ञान हैं। इन उदाहरणों का स्पष्टीकरण इस प्रकार है—सामने देवदत्त को देखकर पूर्व देखे हुए देवदत्त का स्मरण आने से यह ज्ञान होता है कि यह वही देवदत्त है। इस ज्ञान के होने में प्रत्यक्ष और स्मरण कारण होते हैं। यह ज्ञान पूर्व देखे हुए देवदत्त में और वर्तमान में सामने उपस्थित देवदत्त में रहने वाले एकत्व को विषय करता है इसलिए इसे एकत्व प्रत्यभिज्ञान कहते हैं। किसी मानव ने गवय नामक पशु देखा। देखते ही उसे पूर्व देखी हुई गौ का स्मरण हुआ। उसके बाद ‘गौ के समान यह गवय है’ इस प्रकार ज्ञान हुआ। यह सादृश्य प्रत्यभिज्ञान है। भैंस को देखकर गौ का स्मरण आने पर ‘भैंस गौ से विलक्षण होती है,’ इस प्रकार होने वाला यह ज्ञान वैसादृश्य प्रत्यभिज्ञान कहा जाता है। इसी प्रकार प्रत्यक्ष और स्मरण के विषयभूत पदार्थों में परस्पर की अपेक्षा को लिए हुए जितने भी जोड़ रूप ज्ञान होते हैं, जैसे यह उससे दूर है, यह उससे पास है, यह इससे ऊँचा है, यह इससे नीचा है, ये सब ज्ञान प्रत्यभिज्ञान सकलनात्मक होने से प्रत्यभिज्ञान के अन्तर्गत हैं।

बौद्धदर्शन प्रत्येक वस्तु को क्षणिक मानता है, अतः क्षणिकवादी होने के कारण वह प्रत्यभिज्ञान को प्रमाण नहीं मानता। उसका मन्तव्य है कि पूर्व और उत्तर अवस्थाओं में रहने वाला जब कोई एकत्व अर्थात् स्थिर पदार्थ ही नहीं है तब उसको विषय करने वाला ज्ञान प्रमाण किस प्रकार हो सकता है? अतीतकाल की अनुभूत वस्तु तो उसी क्षण नष्ट हो गई और अब वर्तमान में जो वस्तु है, वह उसके सदृश अन्य ही वस्तु है, अतः प्रत्यभिज्ञान उस अतीत काल की वस्तु को वर्तमान में नहीं देखता, अपितु

१ (क) दर्शनस्मरणकारणक सकलन प्रत्यभिज्ञान। तदेवेद, तत्सदृश, तद्विलक्षण, तत्प्रतियोगीत्यादि।  
—परीक्षामुख ३।५

(ख) दर्शनस्मरणसमय तदेवेद, तत्सदृश, तद्विलक्षण, तत्प्रतियोगीत्यादि सकलन प्रत्यभिज्ञानम्।  
—प्रमाणमीमांसा १।२।४

उसके सहस्र अन्य वस्तु को जान रहा है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो वह प्रत्यक्ष और स्मरण रूप दो ज्ञानों का समुच्चय है। 'यह' इस अश को विषय करने वाला ज्ञान तो प्रत्यक्ष है और 'वही' इस अश को विषय करने वाला ज्ञान स्मरण है। इस प्रकार वह एक ज्ञान नहीं किन्तु दो ज्ञान है। बौद्ध दार्शनिक प्रत्यभिज्ञान को एक ज्ञान मानने को प्रस्तुत नहीं है। इसके विपरीत नैयायिक, वैशेषिक और मीमांसक एकत्व विषयक प्रत्यभिज्ञान को प्रमाण मानते हैं, किन्तु वे उस ज्ञान को स्वतन्त्र एव परोक्ष प्रमाण न मान कर प्रत्यक्ष प्रमाण मानते हैं। जैनदर्शन का मन्तव्य है कि प्रत्यभिज्ञान न तो बौद्धों के समान अप्रमाण है और न नैयायिक वैशेषिकदर्शन की तरह प्रत्यक्ष ही है किन्तु वह प्रत्यक्ष और स्मृति के अनन्तर उत्पन्न होने वाला तथा अपनी पूर्व तथा उत्तर पर्यायों में रहने वाले एकत्व एव सादृश्य आदि को विषय करने वाला स्वतन्त्र परोक्ष प्रमाण है। प्रत्यक्ष केवल वर्तमान पर्याय को विषय करता है। स्मरण अतीत पर्याय को ग्रहण करता है किन्तु प्रत्यभिज्ञान ऐसा प्रमाण है जो उभय पर्यायवर्ती एकत्वादि को विषय करने वाला सकलनात्मक ज्ञान है। यदि पूर्व और उत्तर पर्यायव्यापी एकत्व का अपलाप करेंगे तो कहीं भी एकत्व का प्रत्यय न होने से एक सन्तान की सिद्धि नहीं हो सकेगी। स्पष्ट है कि प्रत्यभिज्ञान का विषय एकत्वादि वास्तविक होने से वह प्रमाण ही है, अप्रमाण नहीं। जैनदर्शन ने उसे परोक्ष प्रमाण माना है।

### तर्क

उपलम्भानुपलम्भनिमित्तक व्याप्ति ज्ञान तर्क है। इसे ऊह भी कहते हैं।<sup>१</sup> जिसे जैनसिद्धान्त में चिन्ता कहा है उसे ही दार्शनिक क्षेत्र में तर्क कहा है। अमुक वस्तु के होने पर ही अमुक दूसरी वस्तु का होना या पाया जाना उपलभ कहलाता है और एक के अभाव में किसी दूसरी वस्तु का न होना या न पाया जाना अनुपलभ कहलाता है। जैसे अग्नि के होने पर ही धूम का होना और अग्नि के अभाव में धूम का न होना।

माध्य तथा माधन के अविनाभाव को व्याप्ति कहते हैं। उपलम्भ और अनुपलम्भ रूप जो व्याप्ति है, उससे उत्पन्न होने वाला ज्ञान तर्क है।

### अनुमान

साधन से साध्य के ज्ञान को अनुमान प्रमाण कहते हैं।<sup>१</sup> साधन को लिंग और साध्य को लिंगी भी कहते हैं, अतः इस प्रकार भी कह सकते हैं कि लिंग से लिंगी के ज्ञान को अनुमान कहते हैं।<sup>२</sup> लिंग का अर्थ चिह्न है और लिंगी का अर्थ उस चिह्न वाला है। जैसे धूम से अग्नि को जान लेना अनुमान है। यहाँ धूम साधन अर्थात् लिंग है, अग्नि साध्य अर्थात् लिंगी है। अग्नि का चिह्न धूम है। किसी स्थल पर धुआँ उठता हुआ दिखाई देता है तो ग्रामीण लोग धुएँ को देखकर सहज ही यह अनुमान कर लेते हैं कि वहाँ पर आग जल रही है। बिना अग्नि के धुआँ नहीं उठ सकता। इसलिए ऐसे किसी अविनाभावी चिह्न को निहार कर उस चिह्न वाले को जान लेना अनुमान है।

साधन या लिंग इस प्रकार का होना चाहिए, जो साध्य या लिंगी का अविनाभावी रूप से सुनिश्चित हो अर्थात् जो साध्य के होने पर ही हो और साध्य के न होने पर न हो। ऐसा साधन ही साध्य की सम्यक् प्रतीति कराता है। अकलकदेव ने साधन या लिंग को 'साध्याविनाभावाभिनिबोधकलक्षण' कहा है। अर्थात् साध्य के साथ सुनिश्चित अविनाभाव ही साधन का प्रधान लक्षण है। संक्षेप में इसे अन्यथानुपपत्ति भी कह सकते हैं।<sup>३</sup> अन्यथा अर्थात् साध्य के अभाव में साधन की अनुपपत्ति अर्थात् न होना। जो साध्य के अभाव में नहीं रहता हो और साध्य के सद्भाव में ही रहता हो वही सच्चा साधन है। साधन को हेतु भी कहते हैं।

चार्वाकदर्शन को छोड़कर शेष सभी पौवात्यदर्शनों ने अनुमान को प्रमाण माना है। चार्वाक दार्शनिक अनुमान को इसीलिए प्रमाण नहीं मानते हैं क्योंकि वे किसी अतीन्द्रिय पदार्थ में विश्वास नहीं करते। जिन दर्शनों ने अनुमान को प्रमाण माना है, उन्होंने अनुमान के दो भेद किये हैं—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान।

१ (क) साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम् ।

—प्रमाणभोमासा १।२।७

(ग) साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम् ।

—परीक्षामुख ३।१४

२ लिङ्गात् साध्याविनाभावाभिनिबोधकलक्षणात् लिङ्गधीरनुमानं ।

—लघुयस्त्रय ३।२२

३ अन्यथानुपपत्त्यलक्षणं लिङ्गमन्यते ।

—प्रमाणपरीक्षा पृ० ७२

प्रायः सभी दार्शनिकों ने तर्कों को प्रमाण स्वीकार किया है। तर्कों के प्रामाण्य और अप्रामाण्य के सम्बन्ध में न्यायदर्शन का मन्तव्य है कि तर्क न तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाण चतुष्टय के अन्तर्गत कोई प्रमाण है और न प्रमाणान्तर, क्योंकि वह अपरिच्छेदक है किन्तु परिच्छेदक प्रमाणों के विषय का विभाजक होने से वह उनका अनुग्राहक है अर्थात् सहकारी है। दूसरे शब्दों में कहना चाहे तो प्रमाण से जाना हुआ पदार्थ तर्क के द्वारा परिपुष्ट होता है। प्रमाण पदार्थों को जानते हैं पर तर्क उनका पोषण करके उनकी प्रमाणता को स्थिर करने में सहायता देता है। इसी कारण न्यायदर्शन में तर्क को सभी प्रमाणों के सहायक रूप में माना है परन्तु उत्तरकालवर्ती आचार्य उदयन ने और उपाध्याय वर्द्धमान आदि ने विशेष रूप से अनुमान प्रमाण में ही व्यभिचार-शका निवर्तक रूप से तर्क को माना है। व्याप्ति ज्ञान में भी तर्क को उपयोगी स्वीकार किया है। इस प्रकार न्यायदर्शन में तर्क की मान्यताएँ अनेक प्रकार से प्राप्त होती हैं किन्तु न्यायदर्शन उसे स्वतन्त्र प्रमाण रूप से स्वीकार नहीं करता है। बौद्धदर्शन ने तर्क को व्याप्तिग्राहक मानकर भी उसे प्रत्यक्ष पृष्ठभावी विकल्प कहकर अप्रमाण ही माना है। मीमांसक दर्शन ने तर्क को प्रमाण कोटि में माना है, परन्तु जैन दार्शनिक प्रारम्भ से ही तर्क को परोक्ष प्रमाण मानते रहे हैं। उन्होंने तर्क को सकलदेशकालव्यापी अविनाभाव रूप व्याप्ति का ग्राहक माना है। व्याप्तिग्रहण प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता क्योंकि प्रत्यक्ष सम्बद्ध और वर्तमान अर्थ को ही ग्रहण करता है जबकि व्याप्ति सकल देशकाल के उपसंहार पूर्वक होती है।

अनुमान भी तर्क के स्थान को ग्रहण नहीं कर सकता क्योंकि अनुमान का आधार ही तर्क है। जब तक तर्क से व्याप्तिज्ञान न हो जाय तब तक अनुमान की प्रवृत्ति ही असम्भव है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो तर्क ज्ञान के अभाव में अनुमान की कल्पना ही नहीं हो सकती। अनुमान स्वयं तर्क पर प्रतिष्ठित है। इसलिए तर्क का स्थान अनुमान नहीं ले सकता। जो ज्ञान जिससे पहले उत्पन्न होता है और उसका आधार भी वही है वह ज्ञान तद्रूप नहीं हो सकता। यदि इस प्रकार होगा तो पूर्व और पश्चात् का, आधार और आधेय का सम्बन्ध ही नष्ट हो जायेगा। इसलिए तर्क अनुमान से भिन्न है व स्वतन्त्र है।

### अनुमान

साधन से साध्य के ज्ञान को अनुमान प्रमाण कहते हैं।<sup>१</sup> साधन को लिंग और साध्य को लिंगी भी कहते हैं, अतः इस प्रकार भी कह सकते हैं कि लिंग से लिंगी के ज्ञान को अनुमान कहते हैं।<sup>२</sup> लिंग का अर्थ चिन्ह है और लिंगी का अर्थ उस चिन्ह वाला है। जैसे धूम से अग्नि को जान लेना अनुमान है। यहाँ धूम साधन अर्थात् लिंग है, अग्नि साध्य अर्थात् लिंगी है। अग्नि का चिह्न धूम है। किसी स्थल पर धुआँ उठता हुआ दिखलाई देता है तो ग्रामीण लोग धुएँ को देखकर सहज ही यह अनुमान कर लेते हैं कि वहाँ पर आग जल रही है। बिना अग्नि के धुआँ नहीं उठ सकता। इसलिए ऐसे किसी अविनाभावी चिह्न को निहार कर उस चिह्न वाले को जान लेना अनुमान है।

साधन या लिंग इस प्रकार का होना चाहिए, जो साध्य या लिंगी का अविनाभावी रूप से सुनिश्चित हो अर्थात् जो साध्य के होने पर ही हो और साध्य के न होने पर न हो। ऐसा साधन ही साध्य की सम्यक् प्रतीति कराता है। अकलकदेव ने साधन या लिंग को 'साध्याविनाभावाभिनि-वोर्धकलक्षण' कहा है। अर्थात् साध्य के साथ सुनिश्चित अविनाभाव ही साधन का प्रधान लक्षण है। संक्षेप में इसे अन्यथानुपपत्ति भी कह सकते हैं।<sup>३</sup> अन्यथा अर्थात् साध्य के अभाव में साधन की अनुपपत्ति अर्थात् न होना। जो साध्य के अभाव में नहीं रहता हो और साध्य के सद्भाव में ही रहता हो वही सच्चा साधन है। साधन को हेतु भी कहते हैं।

चार्वाकदर्शन को छोड़कर शेष सभी पौर्वार्थदर्शनो ने अनुमान को प्रमाण माना है। चार्वाक दार्शनिक अनुमान को इसीलिए प्रमाण नहीं मानते हैं क्योंकि वे किसी अतीन्द्रिय पदार्थ में विश्वास नहीं करते। जिन दर्शनो ने अनुमान को प्रमाण माना है, उन्होंने अनुमान के दो भेद किये हैं—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान।

१ (क) साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम् ।

—प्रमाणमीमांसा १।

(ग) साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम् ।

—परीक्षामुख

२ लिङ्गात् साध्याविनाभावाभिनिवोर्धकलक्षणात् लिङ्गिधोरनुमान ।

—लघीयस्त्रय

३ अन्यथानुपपत्त्येकलक्षण लिङ्गमभ्यते ।

—प्रमाणपरीक्षा ५

से परिचित है उसके लिए यह अनुमान नहीं है किन्तु जिसे इस सम्बन्ध का ज्ञान नहीं है उसके लिए है।

परार्थानुमान स्वयं ज्ञानात्मक है परन्तु उसे प्रकट करने वाले वचन को भी उपचार से परार्थानुमान कहा गया है।<sup>१</sup> ज्ञानात्मक परार्थानुमान की उत्पत्ति वचनात्मक परार्थानुमान पर अवलम्बित है। इसलिए कारण मे कार्य का उपचार-आरोप करके वचन को भी परार्थानुमान कहते हैं। परार्थानुमान के लिए हेतु का वचनात्मक प्रयोग दो प्रकार से हो सकता है। प्रथम प्रकार है—साध्य के होने पर साधन का होना। दूसरा प्रकार है—साध्य के अभाव मे साधन का अभाव होना। जिस अर्थ का प्रतिपादन प्रथम प्रकार मे होता है उसी अर्थ का प्रतिपादन द्वितीय प्रकार मे भी होता है। अन्तर केवल वाक्य-रचना का है। जैसे—पर्वत मे अग्नि है, क्योंकि अग्नि के होने पर ही धुआँ हो सकता है। अग्नि रूप साध्य की सत्ता होने पर ही धुआँ रूप साधन की उत्पत्ति हो सकती है। यह प्रथम प्रकार है। द्वितीय प्रकार—पर्वत मे अग्नि नहीं है क्योंकि अग्नि के अभाव मे धुआँ नहीं हो सकता। अग्नि रूप साध्य के अभाव मे धुआँ रूप साधन के अभाव का प्रतिपादन करने वाला, द्वितीय प्रकार है।

### परार्थान्निमान के अवयव

परार्थानुमान के अवयवों के सम्बन्ध में दार्शनिकों में एकमत नहीं है। साध्यदर्शन परार्थानुमान के तीन अवयव मानता है—पक्ष, हेतु और उदाहरण। मीमांसकदर्शन ने चार अवयव माने हैं—(१) पक्ष, (२) हेतु, (३) उदाहरण, (४) और उपनय। न्यायदर्शन पाँच अवयव आवश्यक मानता है—(१) पक्ष, (२) हेतु, (३) उदाहरण, (४) उपनय (५) निगमन। जैनदर्शन कितने अवयव मानता है, इसकी सक्षिप्त चर्चा हम पूर्व कर चुके हैं। ज्ञानी को समझाने के लिए पक्ष और हेतु में दो अवयव ही पर्याप्त हैं। मन्दबुद्धि वाले को समझाने के लिए दस अवयवों तक का निर्देश किया गया है। साधारण रूप में पाँच अवयवों का प्रयोग होता है वह इस प्रकार है—

## प्रतिज्ञा

साथ का निर्देश करना प्रतिज्ञा है।<sup>1</sup> हम जिस बात को मिट्ट कराना

१ ग-१२, 'यिच्छात्मक परार्थमनुमानमुपनागन् ।

—प्रमाणनयतत्त्वान्नोक्त ३।२३

२ नाप्यतिदेशं यन्निजा ।

—प्रमाणमीमासा २।१।५१

चाहते हैं उसका प्रथम निर्देश प्रतिज्ञा है। इससे साध्य का परिज्ञान होता है। प्रतिज्ञा को पक्ष भी कहते हैं। जैसे—‘इस पर्वत में अग्नि है।’

### हेतु

साधनत्व को अभिव्यक्त करने वाला वचन हेतु कहलाता है।<sup>१</sup> जैसे—‘क्योंकि इसमें धूम है।’ यह हेतु का कथन हुआ। इसको अधिक स्पष्ट इस प्रकार किया जा सकता है—क्योंकि अग्नि के होने पर ही धूम हो सकता है, या अग्नि के अभाव में धूम नहीं हो सकता। साधन और साध्य के सम्बन्ध को दिखाते हुए इसका प्रयोग किसी भी प्रकार कर सकते हैं।

### उदाहरण

हेतु को सम्यक् प्रकार से समझाने के लिए दृष्टान्त का प्रयोग करना उदाहरण है।<sup>२</sup> उदाहरण साधर्म्य और वैधर्म्य रूप दो प्रकार का है। सादृश्य बताने के लिए उदाहरण का प्रयोग करना, जहाँ-जहाँ पर धूम होता है वहाँ-वहाँ पर अग्नि होती है जैसे पाकशाला, यह साधर्म्यदृष्टान्त है। विसदृशता को प्रकट करने वाले दृष्टान्त का प्रयोग करना, ‘जहाँ पर अग्नि नहीं होती वहाँ पर धूम भी नहीं होता जैसे तालाब’ यह वैधर्म्यदृष्टान्त है। प्रायः दोनों में से किसी एक का प्रयोग करना ही पर्याप्त होता है।

### उपनय

हेतु का धर्मी (पक्ष) में उपसंहार करना (दोहराना) उपनय है।<sup>३</sup> जहाँ पर साध्य रहता है उसे धर्मी कहते हैं। ‘इस पर्वत में अग्नि है’ यहाँ पर अग्नि साध्य है और पर्वत धर्मी है क्योंकि अग्नि रूप साध्य पर्वत में रहता है। हेतु का धर्मी में उपसंहार करना जैसे ‘इस पर्वत में भी धूम है’ इस प्रकार के वचन का प्रयोग करना उपनय है।

### निगमन

साध्य का पुनरुक्त्यन (दोहराना) निगमन है।<sup>४</sup> प्रतिज्ञा के समय जिस साध्य का निर्देश किया जाता है उसको उपसंहार के रूप में फिर से दोहरा-

१ साधनत्वाभिव्यक्तकविमवत्यन्त साधनवचन हेतु । —प्रमाणमीमांसा २।१।१२

२ दृष्टान्तवचनमुदाहरणम् । —प्रमाणमीमांसा २।१।१३

३ ततो मा मत्रमिष्युपसहृणमुपनय । यथा धूमश्चात्रप्रदेशे ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।४६-४७

४ साध्यधर्मस्य पुनर्निगमनम् ।

यथा तस्मादग्निरत्र ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ३।४७-४८

राना निगमन है। यह अन्तिम निर्णय रूप कथन होता है। जैसे—‘इसीलिए यहाँ पर अग्नि है।’ यह कथन निगमन है।

पाँच अवयवों को लक्ष्य में रखते हुए परार्थानुमान का पूर्ण रूप इस प्रकार से है—

इस पर्वत में अग्नि है, (प्रतिज्ञा) क्योंकि इसमें धूम है (हेतु), जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, जैसे रसोईघर में (साधर्म्यदृष्टान्त) जहाँ पर अग्नि नहीं होती वहाँ पर धूम भी नहीं होता जैसे जलाशय (वैधर्म्य-दृष्टान्त), इस पर्वत में धूम है (उपनय) एतदर्थ यहाँ पर (निगमन) अग्नि है।

### आगम

आप्तपुरुष के वचन से आविर्भूत होने वाला अर्थ सवेदन आगम है।<sup>८</sup> आप्तपुरुष वह है जो तत्त्व को यथावस्थित जानने के साथ ही उसका यथावस्थित निरूपण करता हो। जो पुरुष राग-द्वेष से रहित है वह आप्त है, क्योंकि वह कभी भी विसवादी व मिथ्यावादी नहीं हो सकता। ऐसे पुरुष के वचनों से होने वाला ज्ञान आगम है। उपचार से आप्तपुरुष का वचन भी आगम है। परार्थानुमान में आप्तत्व आवश्यक नहीं है किन्तु आगम के लिए आप्तपुरुष का होना जरूरी है। आप्तपुरुष के वचन तीनों काल में प्रामाणिक होते हैं। उसकी प्रामाणिकता के लिए अन्य हेतु की आवश्यकता नहीं। तीर्थकर आदि लोकोत्तर आप्त कहलाते हैं। सत्यप्रवक्ता साधारण व्यक्ति लौकिक आप्त होते हैं।

संक्षेप में प्रमाण के सम्बन्ध में चर्चा की गई है। यहाँ पर प्रमाण के भेदों व प्रभेदों के सम्बन्ध में अधिक विस्तार से विवेचना करना इष्ट नहीं था, केवल इतना ही बताना इष्ट था कि जैनदर्शन में प्रमाण की क्या स्थिति रही है और उसका स्वरूप क्या रहा है और उसके मुख्य भेद कितने हैं। आगम साहित्य में वह बीज रूप में है फिर दार्शनिक आचार्यों ने उस बीज का अत्यधिक विस्तार किया है क्योंकि जैनदर्शन के अनुसार प्रत्येक वस्तु का अधिगम प्रमाण और नय से ही होता है। वस्तु चाहे जड़ हो या चेतन, उसके वास्तविक स्वरूप का परिबोध प्रमाण और नय के अभाव में नहीं हो सकता। इसलिए प्रमाण और नय वस्तुविज्ञान के लिए अनिवार्य साधन हैं।

# **चतुर्थ खण्ड**

---

[कर्मवाद]

७ कर्मवाद एक सर्वेक्षण

## □ कर्मवाद : एक सर्वेक्षण

- कर्मवाद का महत्त्व
- कर्म सम्बन्धी साहित्य
- कर्मवाद व अन्यवाद
- कालवाद
- स्वभाववाद
- नियतिवाद
- यदृच्छावाद
- मूलवाद
- पुरुषवाद
- वैश्ववाद
- पुरुषार्थवाद
- जैनदर्शन का मन्तव्य
- कर्मवाद की ऐतिहासिक समीक्षा
- बौद्धदर्शन में कर्म
- विलक्षण वर्णन
- कर्म का अर्थ
- विभिन्न परम्पराओं में कर्म
- जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप
- आत्मा और कर्म का सम्बन्ध
- कर्म कौन बाँधता है ?
- कर्म बन्ध के कारण
- निश्चयनय और व्यवहारनय
- कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व
- कर्म की मर्यादा
- उदय
- स्वतः उदय में आने वाले कर्म के हेतु
- दूसरो के द्वारा उदय में आने वाले कर्म के हेतु
- पुरुषार्थ से भाग्य में परिवर्तन हो सकता है ?
- आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन ?
- उदीरणा
- उदीरणा का कारण
- वेदना
- निर्जरा
- आत्मा पहले या कर्म ?
- अनादि का अन्त कैसे ?
- आत्मा बलवान या कर्म ?
- कर्म और उसका फल
- ईश्वर और कर्मवाद
- कर्म का सविभाग नहीं
- कर्म का कार्य
- भाठ कर्म
- कर्म-फल की तीव्रता-मन्दता
- कर्मों के प्रदेश
- कर्म-बन्ध
- बन्ध, सत्ता, उद्वर्तना, उत्कर्ष, अपवर्तन, अपकर्ष, सक्रमण, उदय, उदीरणा, उपशमन, निघति, निकाचित, अबाधाकाल
- कर्म और पुनर्जन्म
- कर्म-बन्धन से मुक्ति का उपाय

## कर्मवाद : एक सर्वेक्षण

### कर्मवाद का महत्त्व

भारतीय तत्त्वचिन्तक मनीषियो ने कर्मवाद पर गहराई से अनुचिन्तन किया है। चार्वाकदर्शन के अतिरिक्त न्याय, सांख्य, वेदान्त, वैशेषिक, मीमांसक, बौद्ध और जैन प्रभृति सभी दार्शनिक कर्मवाद के प्रभाव से प्रभावित रहे हैं। केवल दर्शन ही नहीं अपितु धर्म, साहित्य, ज्ञान, विज्ञान और कला आदि पर भी कर्मवाद की प्रतिच्छाया स्पष्ट रूप से निहारी जा सकती है। विश्व के विशाल मंच पर सर्वत्र विषमता, विविधता, विचित्रता का एकच्छत्र साम्राज्य देखकर प्रबुद्ध विचारको ने कर्म के अद्भुत सिद्धान्त की गवेषणा की। भारतीय जन-जन के मन की यह धारणा है कि प्राणी मात्र को सुख और दुःख की जो उपलब्धि होती है वह स्वयं के किये गये कर्म का ही प्रतिफल है। कर्म से बँधा हुआ जीव ही अनादिकाल से, नाना गतियो व योनियो में परिभ्रमण कर रहा है। जन्म और मृत्यु का मूल कर्म है और कर्म ही दुःख का सर्जक है। जो जैसा करता है वैसा ही फल को प्राप्त करता है, किन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि एक प्राणी अन्य प्राणी के कर्मफल का अधिकारी नहीं होता। प्रत्येक प्राणी का कर्म स्वसंबद्ध होता है किन्तु पर-सम्बद्ध नहीं। यह सत्य है कि सभी भारतीय दार्शनिकों ने कर्मवाद की स्थापना में योगदान दिया किन्तु जैन-परम्परा में कर्मवाद का जैसा सुव्यवस्थित विकास हुआ वैसा अन्यत्र नहीं हो सका। वैदिक और बौद्ध साहित्य में कर्म-सम्बन्धी विचार इतना अल्प है कि उसमें कर्म-विषयक कोई महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ दृष्टिगोचर नहीं होता। जबकि जैन साहित्य में कर्म सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ उपलब्ध हैं। कर्मवाद पर जैन-परम्परा में अत्यन्त सूक्ष्म, सुव्यवस्थित और बहुत ही विस्तृत विवेचन किया गया है। यह साधारण कहा जा सकता है कि कर्म-सम्बन्धी साहित्य का जैन साहित्य में महत्त्वपूर्ण स्थान है और वह साहित्य 'कर्मशास्त्र' या 'कर्मग्रन्थ' के नाम से विश्रुत है। सर्वतन्त्र स्वतन्त्र कर्मग्रन्थों के अतिरिक्त भी आगम व आगमेतर जैनग्रन्थों में यत्र-तत्र कर्म के सम्बन्ध में चर्चाएँ उपलब्ध हैं।

### कर्म सम्बन्धी साहित्य

भगवान महावीर से लेकर आज तक कर्मशास्त्र का जो सकलन-आकलन हुआ है वह वाह्य रूप से तीन विभागों में विभक्त किया जा सकता है—पूर्वात्मक कर्मशास्त्र, पूर्वोद्धृत कर्मशास्त्र और प्राकरणिक कर्मशास्त्र।<sup>१</sup>

जैन इतिहास की दृष्टि से चौदह पूर्वों में से आठवाँ पूर्व जिसे 'कर्म प्रवाद' कहा जाता है उसमें कर्म विषयक वर्णन था, इसके अतिरिक्त दूसरे पूर्व के एक विभाग का नाम 'कर्म प्राभूत' था और पाँचवें पूर्व के एक विभाग का नाम 'कषाय प्राभूत' था। इनमें भी कर्म सम्बन्धी ही चर्चाएँ थीं। आज वे अनुपलब्ध हैं किन्तु पूर्व-साहित्य में से उद्धृत कर्म-शास्त्र आज भी दोनों ही जैन-परम्पराओं में उपलब्ध हैं। सम्प्रदाय भेद होने से नामों में भिन्नता होना स्वाभाविक है। दिगम्बर परम्परा में 'महाकर्मप्रकृतिप्राभूत' (षट्खण्डागम) और कपय प्राभूत ये दो ग्रन्थ पूर्व से उद्धृत माने जाते हैं। श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार कर्मप्रकृति, शतक, पचसग्रह और सप्ततिका ये चार ग्रन्थ पूर्वोद्धृत माने जाते हैं।

प्राकरणिक कर्मशास्त्र में कर्म-सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ आते हैं, जिनका मूल-आधार पूर्वोद्धृत कर्म-साहित्य रहा है। प्राकरणिक कर्मग्रन्थों का लेखन विक्रम की आठवीं-नवीं शती से लेकर सोलहवीं-सतरहवीं शती तक हुआ है। आधुनिक विज्ञान ने कर्म-विषयक साहित्य का जो सृजन किया है वह मुख्य रूप से कर्मग्रन्थों के विवेचन के रूप में है।

भाषा की दृष्टि से कर्म साहित्य को प्राकृत, संस्कृत और प्रादेशिक भाषाओं में विभक्त कर सकते हैं। पूर्वात्मक व पूर्वोद्धृत कर्मग्रन्थ प्राकृत भाषा में हैं। प्राकरणिक कर्म साहित्य का विशेष अंश प्राकृत में ही है। मूल ग्रन्थों के अतिरिक्त उन पर लिखी गई वृत्तियाँ और टिप्पणियाँ भी प्राकृत में हैं। बाद में कुछ कर्मग्रन्थ संस्कृत में भी लिखे गये किन्तु मुख्य रूप से संस्कृत भाषा में उस पर वृत्तियाँ ही लिखी गई हैं। संस्कृत में लिखे हुए मूल कर्मग्रन्थ प्राकरणिक कर्मशास्त्र में आते हैं। प्रादेशिक भाषाओं में लिखा हुआ कर्म-साहित्य कन्नड, गुजराती और हिन्दी में है। इनमें मौलिक अंश बहुत ही कम है, अनुवाद और विवेचन ही मुख्य हैं। कन्नड और

हिन्दी में दिगम्बर साहित्य अधिक लिखा गया है और गुजराती में श्वेताम्बर साहित्य ।

विस्तारभय से उन सभी ग्रन्थों का परिचय देना यहाँ संभव नहीं है। संक्षेप में उपलब्ध दिगम्बरीय कर्म साहित्य का प्रमाण लगभग पाँच लाख श्लोक है और श्वेताम्बरीय कर्म साहित्य का ग्रन्थमान लगभग दो लाख श्लोक है ।

श्वेताम्बरीय कर्म साहित्य का प्राचीनतम स्वतंत्र ग्रन्थ शिवशर्म सूरिकृत कर्मप्रकृति है। उसमें ४७५ गाथाएँ हैं। इसमें आचार्य ने कर्म सम्बन्धी बन्धनकरण, सक्रमणकरण, उद्वर्तनाकरण, अपवर्तनाकरण, उदीरणकरण, उपशमनाकरण, निघत्तिकरण और निकाचनाकरण इन आठ करणों (करण का अर्थ है आत्मा का परिणामविशेष) एवं उदय, और सत्ता इन दो अवस्थाओं का वर्णन किया है। इस पर एक चूर्णि भी लिखी गई थी। प्रसिद्ध टीकाकार मलयगिरि और उपाध्याय यशोविजय जी ने संस्कृत भाषा में इस पर टीका भी लिखी है। आचार्य शिवशर्म की एक अन्य रचना 'शतक' है। इस पर भी मलयगिरि ने टीका लिखी। पार्श्वऋषि के शिष्य चन्द्रर्षि महत्तर ने पञ्चसग्रह की रचना की और उस पर स्वोपज्ञवृत्ति भी लिखी। इसके पूर्व भी दिगम्बर परम्परा में प्राकृत पञ्चसग्रह उपलब्ध था किन्तु उसकी कर्मविषयक कितनी ही मान्यताएँ आगम साहित्य से मेल नहीं खाती थी, इसलिए चन्द्रर्षि महत्तर ने नवीन पञ्चसग्रह की रचना कर उसमें आगम मान्यताएँ गुफित की। आचार्य मलयगिरि ने उस पर भी संस्कृत टीका लिखी। जैन-परम्परा के प्राचीन आचार्यों ने प्राचीन कर्मग्रन्थ भी लिखे थे। जिनके नाम इस प्रकार हैं—कर्म-विपाक, कर्म-स्तव, बन्ध-स्वामित्व, सप्ततिका, और शतक। इन पर उनका स्वयं का स्वोपज्ञ विवरण है। प्राचीन कर्मग्रन्थों को आधार बनाकर देवेन्द्रसूरि ने नवीन पाँच कर्मग्रन्थ बनाये। इस प्रकार जैन-परम्परा में कर्म-विषयक साहित्य पर्याप्त उर्वर स्थिति में है। मध्ययुग के आचार्यों ने इन पर बालाबोध भी लिखे हैं, जिन्हें प्राचीन भाषा में टब्बा कहा जाता है।

#### कर्मवाद व अन्यवाद

कर्म के स्वरूप का विश्लेषण करने से पूर्व यह उचित प्रतीत होता है कि कर्म के स्थान में जिन विविध कारणों की कल्पना की गई है उन पर

कुछ चिन्तन करे और उसके पश्चात् उनको लक्ष्य में रखकर कर्म पर विचार करे। विश्व-वैचित्र्य के कारणों की अन्वेषणा करते हुए कर्मवाद के स्थान पर कितने ही विचारक इस बात की संस्थापना करते हैं कि ससार की उत्पत्ति का आदि कारण काल है। कितने ही विचारक स्वभाव को ही विश्व का कारण मानते हैं। कितने ही विचारक नियति पर बल देते हैं। कितने ही विचारक यहच्छा को ही विश्व का कारण स्वीकार करते हैं। कितने ही विचारक पृथ्वी आदि भूतो को ही ससार का कारण मानते हैं, तो कितने ही विचारक पुरुष या ईश्वर को ही ससार का कर्ता कहते हैं।<sup>१</sup> संक्षेप में उनका परिचय इस प्रकार है।<sup>२</sup>

### कालवाद

कालवाद के समर्थकों का मन्तव्य है कि विश्व की सभी वस्तुएँ और प्राणियों के सुख और दुःख काल के अधीन हैं। काल से ही भूतो की सृष्टि और सहार होता है। वह शुभाशुभ परिणामों को उत्पन्न करने वाला है। अथर्ववेद में काल नामक एक स्वतन्त्र सूक्त है उसमें लिखा है—काल ने पृथ्वी को उत्पन्न किया है, काल के आधार पर सूर्य तपता है। काल के आधार पर ही समस्त भूत रहते हैं, काल के कारण ही आँखें देखती हैं। काल ही ईश्वर है वह प्रजापति का भी पिता है। काल सर्वप्रथम देव है, काल से बढ़कर कोई शक्ति नहीं है।<sup>३</sup> इस सूक्त में काल को सृष्टि का आदि कारण माना है। किन्तु महाभारत में मानव की तो क्या बात सम्पूर्ण जीव सृष्टि के सुख-दुःख, जीवन-मरण इनका आधार काल माना है।<sup>४</sup> शास्त्रवार्तासमुच्चय में कहा है—किसी प्राणी का मातृगर्भ में प्रवेश करना, वाल्यावस्था प्राप्त करना, शुभाशुभ अनुभवों से सम्पर्क होना प्रभृति घटनाएँ

१ काल स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनि पुरुषइतिचिन्त्यम् ।

सयोग एषा न स्वात्मभावादात्माप्यनीश सुखदुःखहेतो ॥

—इवेताश्चतरोपनिषद् १।२

२ (क) देखिए—आत्ममीमांसा पृ० ८६-९४ प० दलसुख मालवणिया

(ख) जैन साहित्य का बृहद् इतिहास, भाग ४, पृ० ८

(ग) जैनधर्म और दर्शन पृ० ४१६-४२४ डा० मोहनलाल मेहता

३ अथर्ववेद १९, ५३-५४

कालेन सर्वं लभते मनुष्य

४ महाभारत, शान्तिपर्व २५, २८, ३२ आदि

काल के अभाव में नहीं हो सकती। काल भूतों को परिपक्व अवस्था में पहुँचाता है। काल प्रजा का सहार करता है। काल सभी के सोते रहने पर भी जागता है। काल की सीमा को लाघना किसी के लिए भी सम्भव नहीं है। बिना अनुकूल काल के मूँग पक नहीं सकते। काल के अभाव में गर्भ आदि जितनी भी घटनाएँ हैं वे अस्त-व्यस्त हो जायेगी, अतः विश्व की सभी घटनाओं का मूल काल है।<sup>१</sup>

प्राचीन युग में काल का इतना महत्त्व होने से दार्शनिक युग में नैयायिक प्रभृति विचारकों ने ईश्वर आदि कारणों के साथ काल को भी साधारण कारण माना।<sup>२</sup>

### स्वभाववाद

स्वभाववादियों का मन्तव्य है कि ससार में जो कुछ भी होता है वह स्वभाव से ही होता है। स्वभाव के अतिरिक्त जगत्-वैचित्र्य की रचना में अन्य कोई भी कारण समर्थ नहीं है।

श्वेताश्वतरोपनिषद् में स्वभाववाद का उल्लेख हुआ है।<sup>३</sup> गीता<sup>४</sup> और महाभारत<sup>५</sup> में भी स्वभाववाद का वर्णन है। बुद्धचरित में स्वभाववाद का वर्णन करते हुए कहा गया है कि कौटो का नुकीलापन, पशु-पक्षियों की विचित्रता आदि सभी स्वभाव के कारण ही हैं। किसी भी प्रवृत्ति में इच्छा या प्रयत्न का कोई स्थान नहीं है।<sup>६</sup> आचार्य शीलाङ्क ने सूत्रकृताङ्ग वृत्ति में यही बताया है। आचार्य हरिभद्र ने शास्त्रवार्तासमुच्चय में लिखा है कि किसी प्राणी का माता के गर्भ में प्रवेश होना, बाल्यावस्था प्राप्त करना, शुभाशुभ अनुभवों का भोग करना, आदि बातें स्वभाव के बिना घट नहीं सकती। स्वभाव ही समस्त ससार की घटनाओं का कारण है। स्वभाव से ही सभी वस्तुएँ अपने स्वरूप में विद्यमान रहती हैं। स्वभाव के बिना मूँग पक नहीं सकते, भले ही काल आदि क्यों न हो। यदि स्वभावविशेष वाले कारण के अभाव में कार्यविशेष की उत्पत्ति मानले तो अव्यवस्था हो

१ शास्त्रवार्तासमुच्चय १६५-१६८

२ जन्मना जनक कालो जगतामाश्रयो मतः । —न्यायसिद्धान्त मुक्तावलि का० ४५

३ श्वेताश्वतर० १।२

४ भगवद्गीता ५।१४

५ महाभारत शान्तिपर्व २५।१६

६ बुद्धचरित ५२

जायेगी ।<sup>१</sup> स्वभाववादी प्रत्येक कार्य को स्वभावमूलक मानता है ।<sup>२</sup> वह विश्व की विचित्रता का किसी नियन्त्रक या नियामक को नहीं मानता ।

### नियतिवाद

नियतिवादियों का अभिमत है कि ससार में जो कुछ होना होता है वही होता है, उसमें किञ्चित् मात्र भी अन्तर नहीं पड़ता । घटनाओं का अवश्यम्भावित्व पूर्व-निर्धारित है । ससार की प्रत्येक घटना पहले से ही नियत है । इच्छा-स्वातन्त्र्य का कुछ भी मूल्य नहीं है, या दूसरे शब्दों में कहे तो इच्छा-स्वातन्त्र्य नामक कोई वस्तु नहीं है । पाश्चात्य दार्शनिक स्पिनोजा का यह मन्तव्य था कि मानव केवल अपने अज्ञान के कारण ही इस प्रकार विचार करता है कि मैं भविष्य को बदल सकता हूँ । जो कुछ भी होने वाला है वह अवश्य होगा । जैसे अतीत को हम बदल नहीं सकते वैसे ही भविष्य भी बदला नहीं जा सकता, अत आशा और निराशा के झूले में झूलना उचित नहीं । सफलता मिलने पर किसी की प्रशंसा करना और विफलता प्राप्त होने पर किसी की निन्दा करना उचित नहीं है ।

नियतिवाद का सर्वप्रथम उल्लेख श्वेताश्वतर उपनिषद् में मिलता है किन्तु उसमें या अन्य उपनिषदों में इस वाद के सम्बन्ध में कोई विशेष प्रकाश नहीं डाला गया । परन्तु बौद्ध त्रिपिटको में व जैनगमों में नियतिवाद के सम्बन्ध में विस्तार से विवेचन उपलब्ध होता है । दीघनिकाय के सामञ्जस्य सुत्त में मखली गोशालक के नियतिवाद का वर्णन करते हुए लिखा है कि वह मानता था कि प्राणियों की अपवित्रता का कुछ भी कारण नहीं है । वे कारण के बिना ही अपवित्र होते हैं, इसी प्रकार प्राणियों की शुद्धता का भी कोई कारण नहीं, वे बिना कारण ही शुद्ध होते हैं । अपने सामर्थ्य केवल पर कुछ भी नहीं होता । पुरुष के सामर्थ्य के कारण किसी पदार्थ की सत्ता है, यह धारणा ही भ्रान्त है । बल, वीर्य, शक्ति और पराक्रम कुछ भी नहीं है । जो कुछ भी परिवर्तन होता है वह नियति, जाति,

१ शास्त्रवातसमुच्चय १६६-१७२

२ नित्य सत्त्वा भवन्त्यन्ये नित्यासत्त्वाश्च केचन ।

विचित्रा केचिदित्यत्र तत्स्वभावो नियामक ॥

अग्निरुष्णो जल शीत ममस्पर्शस्तथानिल ।

केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद् व्यवस्थिति ॥

वैशिष्ट्य व स्वभाव के कारण । छ जातियो मे से किसी एक जाति मे रहकर सभी दु खो का उपभोग वे करते है । चौरासी लाख महाकल्पो के चक्र मे भ्रमण करने के पश्चात् विज्ञ और अज्ञ दोनो के दु खो का नाश होता है ।<sup>१</sup>

जैन आगम साहित्य मे भी नियतिवाद और अक्रियावाद का सरस वर्णन उपलब्ध होता है । सूत्रकृताङ्ग,<sup>२</sup> व्याख्याप्रज्ञप्ति<sup>३</sup> और उपासक दशाग<sup>४</sup> मे नियतिवाद पर प्रचुर सामग्री है । बौद्ध साहित्य मे पकुध कात्यायन व पूरण काश्यप<sup>५</sup> को इस मत का समर्थन करने वाला बताया है । 'नियतिवाद' और अक्रियावाद मे विशेष रूप से अन्तर नही था । दोनो का सिद्धान्त प्राय समान था, जिससे कुछ समय के पश्चात् पूरण काश्यप के अनुयायी आजीवको के अनुयायियो मे मिल गये ।<sup>६</sup>

आचार्य हरिभद्र ने नियतिवाद का स्वरूप बताते हुए लिखा है कि जिस वस्तु को जिस समय, जिस कारण से, जिस रूप मे उत्पन्न होना होता है, वह वस्तु उस समय उस कारण से उस रूप मे निश्चित रूप से उत्पन्न होती है । ऐसी परिस्थिति मे नियति के सिद्धान्त का कौन खण्डन कर सकता है ?<sup>७</sup> साराश यह है कि ससार की सभी वस्तुएँ नियत रूप वाली होती है, अतः नियति को उसका कारण मानना चाहिए । नियति के अभाव मे कोई भी कार्य नही हो सकता । काल स्वभाव आदि अन्य कारण उपस्थित भले ही हो ।

### यदृच्छावाद

यदृच्छावादियो का मन्तव्य है कि किसी निश्चित कारण के बिना ही कार्य की उत्पत्ति हो जाती है । किसी घटना या कार्यविशेष के लिए किसी निमित्त या कारणविशेष की आवश्यकता नही होती । बिना निमित्त

- १ (क) दीधनिकाय सामञ्जफल सुत्त  
(ख) बुद्धचरित पृ० १७१, धर्मानन्द कोशाम्बी
- २ सूत्रकृताङ्ग २।१।१२, २।६
- ३ व्याख्याप्रज्ञप्ति शतक १५
- ४ उपासक दशाग, अध्ययन ६-७
- ५ दीधनिकाय—सामञ्जफल सुत्त
- ६ बुद्धचरित पृ० १७६, धर्मानन्द कोशावी
- ७ शास्त्रवार्तासमुच्चय १७४

के ही कार्य उत्पन्न हो जाता है। यहच्छा शब्द का अर्थ अकस्मात्<sup>१</sup> है। न्यायसूत्रकार के शब्दों में कहे तो यहच्छावाद का अर्थ है अनिमित्त। अर्थात् किसी निमित्तविशेष के बिना ही काँटे की तीक्ष्णता के समान भावों की उत्पत्ति होती है।<sup>२</sup>

यहच्छावाद का उल्लेख हमें श्वेताश्वतर-उपनिषद्,<sup>३</sup> महाभारत के शान्ति पर्व<sup>४</sup> में तथा न्यायसूत्र<sup>५</sup> आदि ग्रन्थों में मिलता है। इससे यह सिद्ध है कि यह वाद प्राचीन युग में प्रचलित था।

यहच्छावाद, अकस्मात्वाद, अनिमित्तवाद, अकारणवाद, अहेतुवाद, आदि वाद एक ही अर्थ में व्यवहृत हुए हैं। इनमें कार्यकारणभाव, या हेतु-हेतुमद्भाव का पूर्णरूप से अभाव है। कितने ही व्यक्ति स्वभाववाद और यहच्छावाद को एक ही मानते हैं परन्तु उनकी यह मान्यता उचित नहीं है चूँकि इन दोनों में यह भेद है कि स्वभाववादी स्वभाव को कारण रूप मानते हैं पर यहच्छावादी कारण की सत्ता का ही निषेध करते हैं।<sup>६</sup>

### भूतवाद

भूतवादियों का मन्तव्य है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, और वायु इन चार भूतों से ही सभी चेतन-अचेतन पदार्थों की उत्पत्ति होती है। जड़ और चेतन का मूल आधार चार भूत है। भूतों के अतिरिक्त अन्य कोई भी चेतन और अचेतन नामक वस्तु ससार में नहीं है। दूसरे दर्शनकार जिसे आत्मतत्त्व कहते हैं उसे भूतवादी भौतिक कहते हैं। उनका मानना है कि आत्मतत्त्व इन्हीं चतुर्भूतों की एक परिणति विशेष है, जो परिस्थिति विशेष से उत्पन्न होती है और जब वह परिस्थिति नहीं रहती है तो वह नष्ट हो जाती है। जैसे कि अनेक प्रकार के छोटे-बड़े पुर्जों से एक मशीन तैयार होती है और उन्हीं के परस्पर सयोग से उसमें गति भी आजाती है और कुछ समय के पश्चात् पुर्जों के घिस जाने पर वह टूटकर बिखर जाती है, इसी प्रकार यह जीवन-यन्त्र भी है।

१ न्यायभाष्य ३।२।३१

२ न्यायसूत्र ४।१।२२

३ श्वेताश्वतर उपनिषद् १।२

४ महाभारत, शान्ति पर्व ३३।२३

५ न्यायसूत्र ४।१।२२

६ न्यायभाष्य का प० फणिमयण कृत अनुवाद ४।१।२४

दूसरा उदाहरण ले जैसे पान, सुपारी, चूना, कत्था आदि वस्तुओं का विशिष्ट संयोग या सम्मिश्रण होने पर लाल रंग पैदा हो जाता है। वैसे ही भूत-चतुष्टय के विशिष्ट सम्मिश्रण से चैतन्य की उत्पत्ति होती है।<sup>१</sup> इस प्रकार आत्मा भौतिक शरीर से भिन्न सिद्ध न होकर शरीर रूप ही सिद्ध होता है। सूत्रकृताङ्ग में तज्जीवतच्छरीरवाद और पचभूतवाद का उल्लेख है उसमें भी शरीर और जीव को एक माना गया है। इस वाद को अनात्मवाद और नास्तिकवाद भी कह सकते हैं। पचभूतवादियों का मानना है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश ये पाँच भूत ही यथार्थ हैं और इन्हीं से जीव उत्पन्न होता है। तज्जीवतच्छरीरवाद व पचभूतवाद में मुख्य रूप से अन्तर यह है कि एक के अभिमतानुसार शरीर और जीव एक हैं दोनों में किञ्चित्मात्र भी भेद नहीं है। परन्तु दूसरे का अभिमत है पचभूतों के सम्मिश्रण से पहले शरीर का निर्माण होता है और फिर जीव की उत्पत्ति होती है। शरीर के नष्ट होने पर जीव भी नष्ट हो जाता है।

भूतवादी इस लोक के अतिरिक्त अन्य लोक की सत्ता को नहीं मानते। पुनर्जन्म आदि में उनका विश्वास नहीं है। मानव-जीवन का एक मात्र ध्येय इहलौकिक आनन्द को प्राप्त करना है, परलोक की कल्पना ही निराधार है। इहलौकिक सुख के अतिरिक्त अन्य किसी भी सुख की कल्पना करना उचित नहीं है। प्रत्यक्ष ही प्रमाण है और उपयोगिता ही आचार-विचार का मापदण्ड है।

डार्विन के विकासवाद का सिद्धान्त भी भौतिकवाद का परिष्कृत रूप है। उसका अभिमत है कि प्राणियों का शारीरिक एवं प्राणशक्ति का विकास क्रमशः होता है। जडतत्त्व के विकास के साथ ही चैतन्यतत्त्व का भी विकास होता है। चैतन्य जडतत्त्व का ही एक अंग है, उससे अलग स्वतन्त्र तत्त्व नहीं है। चेतनाशक्ति का विकास जडतत्त्व के विकास से सबद्ध है।

### पुरुषवाद

पुरुषवादियों के मतानुसार सृष्टि का रचयिता, पालनकर्ता व सहर्ता पुरुष विशेष है—अर्थात् ईश्वर है। ईश्वर की ज्ञान आदि शक्तियाँ प्रलय

काल में भी नष्ट नहीं होती ।<sup>१</sup> पुरुषवाद में ब्रह्मवाद और ईश्वरवाद इन दो मतों का समावेश होता है । ब्रह्मवादियों का अभिमत है कि जिस प्रकार मकड़ी जाले के लिए, चन्द्रकान्तमणि पानी के लिए और वटवृक्ष जटाओं के लिए हेतुभूत है उसी तरह पुरुष—ब्रह्म सम्पूर्ण विश्व के प्राणियों की सृष्टि, स्थिति व सहार के लिए निमित्तभूत है ।<sup>२</sup> ब्रह्म ससार के सभी पदार्थों का उपादान कारण है । ईश्वरवादियों का कथन है कि स्वयसिद्ध जड़ और चेतन द्रव्यों के पारस्परिक संयोजन में ईश्वर निमित्त कारण है । ईश्वर की बिना इच्छा के कोई भी कार्य नहीं हो सकता । वह सम्पूर्ण घटनाओं का निमित्त कारण है । वह विश्व का नियन्त्रक और नियामक है ।

### दैववाद

केवल पूर्वकृत कर्मों के आधार पर बैठे रहना और किसी भी प्रकार का पुरुषार्थ न करना दैववाद है । दैववाद और भाग्यवाद ये दोनों समानार्थक हैं, इसमें इच्छा स्वातंत्र्य को किसी प्रकार का स्थान नहीं है । परतन्त्रता के आधार पर ही सम्पूर्ण घटना-चक्र संचालित होता है । प्राणी अपने भाग्य का गुलाम है । उसे नि सहाय होकर अपने पहले के किये हुए कर्मों का फल भोगना पड़ता है । कर्मों के फल को भोगते समय वह किंचित् मात्र भी उसमें परिवर्तन नहीं कर सकता । जिस कर्म का जिस रूप में फल भोगना नियत है उस कर्म का उसी रूप में फल भोगना पड़ता है ।<sup>३</sup> दैववाद और नियतिवाद में समानता प्रतीत होने पर भी उसमें मुख्य अन्तर यह है कि दैववाद में कर्म की सत्ता पर विश्वास रहता है किन्तु नियतिवाद कर्म के अस्तित्व को नहीं मानता । दैववाद और नियतिवाद में पराधीनता आत्यन्तिक व ऐकान्तिक होने पर भी दैववाद की पराधीनता कर्मों के कारण है और नियतिवाद की पराधीनता बिना किसी कारण के है ।

### पुरुषार्थवाद

पुरुषार्थवादियों का अभिमत है कि अनुकूल और प्रतिकूल वस्तु की

१ प्रमेयकमलमार्तण्ड पृ० ६५

२ ऊर्णनाम इवाशूना चन्द्रकान्त इवाम्भसाम् ।  
प्ररोहणामिव प्लक्ष स हेतु सर्वजन्मिनाम् ॥

३ आत्म-मीमांसा कारिका ८६-८१, में दैववाद और पुरुषार्थवाद का समन्वय किया गया है ।  
—उपनिषद् उद्धृत प्रमेयकमल०, पृ० ६५

उपलब्धि विवेकपूर्वक प्रयास करने से होती है। भाग्य और दैव नाम की कोई भी वस्तु नहीं है। पुरुषार्थ ही सब कुछ है। किसी भी कार्य की सफलता और असफलता का मूल आधार पुरुषार्थ है। पुरुषार्थवाद का आधार इच्छा-स्वातन्त्र्य है।

### जैनदर्शन का मन्तव्य

कर्मवाद के समर्थक दार्शनिक चिन्तको ने काल आदि मान्यताओं का सुन्दर समन्वय करते हुए इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि जैसे किसी कार्य की उत्पत्ति केवल एक ही कारण पर नहीं अपितु अनेक कारणों पर अवलम्बित है वैसे ही कर्म के साथ-साथ काल आदि भी विश्व-वैचित्र्य के कारणों के अन्तर्गत समाविष्ट है। विश्व-वैचित्र्य का मुख्य कारण कर्म है और काल आदि उसके सहकारी कारण है। कर्म को प्रधान कारण मानने से जन-जन के मन में आत्म-विश्वास व आत्म-बल पैदा होता है और साथ ही पुरुषार्थ का पोषण होता है। सुख-दुःख का प्रधान कारण अन्यत्र न ढूँढ कर अपने आप में ढूँढना बुद्धिमत्ता है। आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने लिखा है कि 'काल, स्वभाव, नियति, पूर्वकृत कर्म और पुरुषार्थ इन पाँच कारणों में से किसी एक को ही कारण माना जाय और शेष कारणों की उपेक्षा की जाय, यह उचित नहीं है, उचित तो यही है कि कार्य निष्पत्ति में काल आदि सभी कारणों का समन्वय किया जाय।' इसी बात का समर्थन आचार्य हरिभद्र ने भी किया है।<sup>१</sup>

दैव, कर्म, भाग्य और पुरुषार्थ के सम्बन्ध में अनेकान्तदृष्टि रखनी चाहिए। आचार्य समन्तभद्र ने लिखा है—बुद्धिपूर्वक कर्म न करने पर भी इष्ट या अनिष्ट वस्तु की प्राप्ति होना दैवाधीन है। बुद्धिपूर्वक प्रयत्न से इष्टानिष्ट की प्राप्ति होना पुरुषार्थ के अधीन है। कहीं पर दैव प्रधान होता है तो कहीं पर पुरुषार्थ।<sup>२</sup> दैव और पुरुषार्थ के सही समन्वय से ही अर्थ-सिद्धि होती है। जैनदर्शन में जड़ और चेतन पदार्थों के नियामक के रूप में

१ कालो सहाव णियई पुण्वकम्म पुरिसकारणेगता ।

मिच्छतं त चेव उ समासओ हुति सम्मत्त ॥

—सन्मतितर्कप्रकरण ३, ५३

२ शास्त्रवार्तासमुच्चय १६१-१६२

३ आप्तमीमांसा ८८-६१

ईश्वर या पुरुष की सत्ता नहीं मानी गई है। उसका मन्तव्य है कि ईश्वर या ब्रह्म को जगत् की उत्पत्ति, स्थिति व सहार का कारण या नियामक मानना निरर्थक है। कर्म आदि कारणों से ही प्राणियों के जन्म, जरा और मरण आदि की सिद्धि की जा सकती है। केवल भूतो से ही ज्ञान, सुख, दुःख, भावना आदि चैतन्यमूलक घर्मों की सिद्धि नहीं कर सकते। जड़ भूतो के अतिरिक्त चेतन-तत्त्व की सत्ता को मानना आवश्यक ही नहीं अपितु अनिवार्य है। कभी भी भूत-जड़ अमूर्त-चैतन्य को उत्पन्न नहीं कर सकता। जिसमें जिस गुण का पूर्णरूप से अभाव है उस गुण को वह कभी भी उत्पन्न नहीं कर सकता। यदि इस प्रकार नहीं माना जाये तो कार्य-कारणभाव की व्यवस्था ही निरर्थक हो जायेगी। फलस्वरूप हम भूतो को भी किसी कार्य का कारण मानने के लिए बाध्य नहीं होंगे। ऐसी स्थिति में किसी कार्य के कारण की अन्वेषणा करना भी निरर्थक होगा। इसलिए जड़ और चेतन इन दो प्रकार के तत्त्वों की सत्ता मानते हुए कर्ममूलक विश्व-व्यवस्था मानना तर्कसंगत है। कर्म अपने नैसर्गिक स्वभाव से अपने-आप फल प्रदान करने में समर्थ होता है।

### कर्मवाद की ऐतिहासिक समीक्षा

ऐतिहासिकदृष्टि से कर्मवाद पर चिन्तन करने पर हमें सर्व-प्रथम वेदकालीन कर्म-सम्बन्धी विचारों पर चिन्तन करना होगा। उपलब्ध साहित्य में वेद सबसे प्राचीन है। वैदिकयुग के महर्षियों को कर्म-सम्बन्धी ज्ञान था या नहीं? इस पर विज्ञो के दो मत हैं। कितने ही विज्ञो का यह स्पष्ट अभिमत है कि वेदों—संहिता ग्रन्थों में कर्मवाद का वर्णन नहीं आया है तो कितने ही विद्वान् यह कहते हैं कि वेदों के रचयिता ऋषिगण कर्मवाद के ज्ञाता थे।

जो विद्वान् यह मानते हैं कि वेदों में कर्मवाद की चर्चा नहीं है उनका कहना है कि वैदिककाल के ऋषियों ने प्राणियों में रहे हुए वैविध्य और वैचित्र्य का अनुभव तो गहराई से किया पर उन्होंने उसके मूल की अन्वेषणा अन्तरात्मा में न कर बाह्य जगत् में की। किसी ने कमनीय कल्पना के गमन में विहरण करते हुए कहा—कि सृष्टि की उत्पत्ति का कारण एक भौतिक तत्त्व है तो दूसरे ऋषि ने अनेक भौतिक तत्त्वों को सृष्टि की उत्पत्ति का कारण माना। तीसरे ऋषि ने प्रजापति ब्रह्मा को ही सृष्टि की

उत्पत्ति का कारण माना। इस तरह वैदिकयुग का सम्पूर्ण तत्त्व-चिन्तन देव और यज्ञ की परिधि में ही विकसित हुआ। पहले विविध देवों की कल्पना की गई और उसके पश्चात् एक देव की महत्ता स्थापित की गई। जीवन में सुख और वैभव की उपलब्धि हो, शत्रु-जन पराजित हो अतः देवों की प्रार्थनाएँ की गई और सजीव व निर्जीव पदार्थों की आहुतियाँ प्रदान की गई। यज्ञकर्म का शनै-शनै विकास हुआ। इस प्रकार यह विचारधारा सहिताकाल से लेकर ब्राह्मण-काल तक क्रमशः विकसित हुई।<sup>१</sup>

आरण्यक व उपनिषद्-युग में देववाद व यज्ञवाद का महत्त्व कम होने लगा और ऐसे नये विचार सामने आये जिनका सहिताकाल व ब्राह्मणकाल में अभाव था। उपनिषदों से पूर्व के वैदिक-साहित्य में कर्म-विषयक चिन्तन का अभाव है पर आरण्यक व उपनिषद्काल में अदृष्ट रूप कर्म का वर्णन मिलता है। यह सत्य है कि कर्म को विश्व-वैचित्र्य का कारण मानने में उपनिषदों का भी एकमत नहीं रहा है। श्वेताश्वतर-उपनिषद् के प्रारम्भ में काल, स्वभाव, नियति, यदृच्छा, भूत और पुरुष को ही विश्व-वैचित्र्य का कारण माना है, कर्म को नहीं।

जो विद्वान् यह मानते हैं कि वेदों—सहिता-ग्रन्थों में कर्मवाद का वर्णन है, उनका कहना है कि वेदों में 'कर्मवाद या कर्मगति' आदि शब्द भले ही न हों किन्तु उनमें कर्मवाद का उल्लेख अवश्य हुआ है। ऋग्वेद सहिता के निम्न मन्त्र इस बात के ज्वलत प्रमाण हैं—शुभस्पति (शुभ कर्मों के रक्षक), धियस्पति (सत्कर्मों के रक्षक), विचर्पणि तथा विश्वचर्पणि (शुभ और अशुभ कर्मों के द्रष्टा) 'विश्वस्य कर्मणो धर्ता' (सभी कर्मों के आधार) आदि पद देवों के विशेषणों के रूप में व्यवहृत हुए हैं। कितने ही मन्त्रों में स्पष्ट रूप से यह प्रतिपादित किया गया है कि शुभ कर्म करने से अमरत्व की उपलब्धि होती है। कर्मों के अनुसार ही जीव अनेक बार ससार में जन्म लेता है और मरता है। वामदेव ने अपने अनेक पूर्वभवों का वर्णन किया है। पूर्वजन्म के दुष्कृत्यों से ही लोग पापकर्म में प्रवृत्त होते हैं। आदि उल्लेख वेदों के मन्त्रों में है। पूर्वजन्म के पापकृत्यों से मुक्त होने के लिए ही मानव देवों की अभ्यर्चना करता है। वेदमन्त्रों में सचित और

१ (क) जात्ममीमांसा, पृ० ७६-८० प० दलमुन्य मानवजिघा

(ग) जैनधर्म और दर्शन पृ० ६३०, ३१० मोहनलाल मेहता

प्रारब्ध कर्मों का भी वर्णन है। साथ ही देवयान और पितृयान का वर्णन करते हुए कहा गया है कि श्रेष्ठ-कर्म करने वाले लोग देवयान से ब्रह्मलोक को जाते हैं और साधारण-कर्म करने वाले पितृयान से चन्द्रलोक में जाते हैं। ऋग्वेद में पूर्वजन्म के निकृष्ट कर्मों के भोग के लिए जीव किस प्रकार वृक्ष, लता आदि स्थावर शरीरो में प्रविष्ट होता है इसका वर्णन है। 'मा वो भुजेमान्यजातमेनो' 'मा वा एनो अन्यकृत भुजेम' आदि मन्त्रों से यह भी ज्ञात होता है कि एक जीव दूसरे जीव के द्वारा किये गये कर्मों को भी भोग सकता है और उससे बचने के लिए साधक ने इन मन्त्रों में प्रार्थना की है। मुख्य रूप से जो जीव कर्म करता है वही उसके फल का उपभोग भी करता है पर विशिष्ट शक्ति के प्रभाव से एक जीव के कर्मफल को दूसरा भी भोग सकता है।'

उपर्युक्त दोनों मतों का गहराई से अनुचिन्तन करने पर ऐसा स्पष्ट ज्ञात होता है कि वेदों में कर्म-सम्बन्धी मान्यताओं का पूर्णरूप से अभाव तो नहीं है पर देववाद और यज्ञवाद के प्रभुत्व से कर्मवाद का विश्लेषण एकदम गौण हो गया है। यह सत्य है कि कर्म क्या है, वे किस प्रकार बंधते हैं और किस प्रकार प्राणी उनसे मुक्त होते हैं आदि जिज्ञासाओं का समाधान वैदिक संहिताओं में नहीं है। वहाँ पर मुख्यरूप से, यज्ञकर्म को ही कर्म माना है और कदम-कदम पर देवों से सहायता के लिए याचना की है। जब यज्ञ और देव की अपेक्षा कर्मवाद का महत्त्व अधिक बढ़ने लगा, तब उसके समर्थकों ने उक्त दोनोंवादों का कर्मवाद के साथ समन्वय करने का प्रयास किया और यज्ञ से ही समस्त फलों की प्राप्ति स्वीकार की। इस मन्तव्य का दार्शनिक रूप मीमांसादर्शन है। यज्ञविषयक विचारणा के साथ देव-विषयक विचारणा का भी विकास हुआ। ब्राह्मणकाल में अनेक देवों के स्थान पर एक प्रजापति देव की प्रतिष्ठा हुई, उन्होंने भी कर्म के साथ प्रजापति का समन्वय कर कहा प्राणी अपने कर्म के अनुसार फल अवश्य प्राप्त करता है परन्तु फल-प्राप्ति अपने-आप न होकर प्रजापति के द्वारा होती है। प्रजापति (ईश्वर) जीवों को अपने-अपने कर्म के अनुसार फल प्रदान करता

निरन्तर चलता रहता है।<sup>१</sup> जिस चक्र का न आदि है, न अन्त है किन्तु अनादि है।<sup>२</sup>

एक बार राजा मिलिन्द ने आचार्य नागसेन से जिज्ञासा प्रस्तुत की कि जीव द्वारा किये गये कर्मों की स्थिति कहाँ है ? समाधान करते हुए आचार्य ने कहा—वह दिखलाया नहीं जा सकता कि कर्म कहाँ रहते हैं।<sup>३</sup>

विसुद्धिमग्न मे कर्म को अरूपी कहा है।<sup>४</sup> अभिघर्मकोष मे उस अविज्ञप्ति को रूप कहा है।<sup>५</sup> यह रूप सप्रतिघ न होकर अप्रतिघ है।<sup>६</sup> सौत्रान्तिकमत की दृष्टि से कर्म का समावेश अरूप मे है, वे अविज्ञप्ति<sup>७</sup> को नहीं मानते हैं। बौद्धो ने कर्म को सूक्ष्म माना है। मन, वचन, और काय की जो प्रवृत्ति है वह कर्म कहलाती है पर वह विज्ञप्ति रूप है, प्रत्यक्ष है। यहाँ पर कर्म का तात्पर्य मात्र प्रत्यक्ष प्रवृत्ति नहीं किन्तु प्रत्यक्ष कर्मजन्य सस्कार है। बौद्ध परिभाषा मे इसे वासना और अविज्ञप्ति कहा है। मानसिक क्रियाजन्य सस्कार-कर्म को वासना कहा है और वचन एव कायजन्य सस्कार-कर्म को अविज्ञप्ति कहा है।<sup>८</sup>

विज्ञानवादी बौद्ध कर्म को वासना शब्द से पुकारते हैं। प्रज्ञाकर का अभिमत है कि जितने भी कार्य हैं वे सभी वासनाजन्य है। ईश्वर हो या कर्म (क्रिया) प्रधान (प्रकृति) हो या अन्य कुछ, इन सभी का मूल वासना है। ईश्वर को न्यायाधीश मानकर यदि विश्व की विचित्रता की उपपत्ति की जाए तो भी वासना को माने बिना कार्य नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों मे कहे तो ईश्वर प्रधान, कर्म इन सभी सरिताओं का प्रवाह वासना समुद्र मे मिलकर एक हो जाता है।<sup>९</sup>

१ अगुत्तरनिकाय, तिकनिपात सूत्र ३३, १, पृ० १३४

२ सधुत्तनिकाय १५।५।६, भाग २, पृ० १८१-१८२

३ न सक्का महाराज तानि कम्मामि दस्सेतु इध व एध वा तानि कम्मामि तिदठन्तीति ।  
—मिलिन्द प्रश्न ३।१५, पृ० ७५

४ विसुद्धिमग्न १७।११०

५ अभिघर्मकोष १।६

६ देतिए आत्ममीमासा पृ० १०६

७ नीमी ओरियटल कोन्फरस, पृ० ६२०

८ (क) अभिघर्मकोष, चतुथ परिच्छेद, (ख) प्रमाणवात्तिकालकार, पृ० ७५

९ न्यायावतारवात्तिकवृत्ति की टिप्पणी पृ० १७७-८ मे उद्धृत

शून्यवादी मत के मन्तव्य के अनुसार अनादि अविद्या का अपर नाम ही वासना है ।

### विलक्षण-वर्णन

जैन-साहित्य में कर्मवाद के सम्बन्ध में पर्याप्त विश्लेषण किया गया है । जैनदर्शन में प्रतिपादित कर्म-व्यवस्था का जो वैज्ञानिक रूप है उसका किसी भी भारतीय परम्परा में दर्शन नहीं होता । जैन-परम्परा इस दृष्टि से सर्वथा विलक्षण है । आगम साहित्य से लेकर वर्तमान साहित्य में कर्मवाद का विकास किस प्रकार हुआ है, इस पर पूर्व में ही संक्षेप में लिखा जा चुका है ।

### कर्म का अर्थ

कर्म का शाब्दिक अर्थ कार्य, प्रवृत्ति या क्रिया है । जो कुछ भी किया जाता है वह कर्म है । सोना, बैठना, खाना, पीना आदि । जीवन व्यवहार में जो कुछ भी कार्य किया जाता है वह कर्म कहलाता है । व्याकरणशास्त्र के कर्ता पाणिनि ने कर्म की व्याख्या करते हुए कहा—जो कर्ता के लिए अत्यन्त इष्ट हो वह कर्म है ।<sup>१</sup> मीमांसकदर्शन ने क्रिया-काण्ड को या यज्ञ आदि अनुष्ठान को कर्म कहा है । वैशेषिकदर्शन में कर्म की परिभाषा इस प्रकार है—जो एक द्रव्य में समवाय से रहता हो, जिसमें कोई गुण न हो, और जो सयोग या विभाग में कारणान्तर की अपेक्षा न करे ।<sup>२</sup> सांख्य-दर्शन में सस्कार के अर्थ में कर्म शब्द का प्रयोग मिलता है ।<sup>३</sup> गीता में कर्मशीलता को कर्म कहा है ।<sup>४</sup> न्यायशास्त्र में उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुचन, प्रसारण, तथा गमनरूप पाँच प्रकार की क्रियाओं के लिए कर्म शब्द व्यवहृत हुआ है । स्मार्त-विद्वान् चार वर्णों और चार आश्रमों के कर्तव्यों को कर्म की सज्ञा प्रदान करते हैं । पौराणिक लोग व्रत-नियम आदि धार्मिक क्रियाओं को कर्म रूप कहते हैं । बौद्धदर्शन जीवों की विचित्रता के कारण को कर्म कहता है जो वासना रूप है । जैन-परम्परा में कर्म दो प्रकार का माना गया है—भावकर्म और द्रव्यकर्म । राग-द्वेषात्मक परिणाम

१ कर्तुरीप्सितम् कर्म ।

—अष्टाध्यायी १।४।७६

२ वैशेषिकदर्शनभाष्य १।१७, पृ० ३५

३ सांख्यतत्त्वकौमुदी ६७,

४ योग कर्मसु कौशलम् ।

—गीता २।५०

अर्थात् कपाय भाव कर्म कहलाता है। कार्मण जाति का पुद्गल—जडतत्त्व-विशेष जो कि कपाय के कारण आत्मा—चेतनतत्त्व के साथ मिल जाता है, द्रव्यकर्म कहलाता है। आचार्य अमृतचन्द्र ने लिखा है—आत्मा के द्वारा प्राप्य होने से क्रिया को कर्म कहते हैं उस क्रिया के निमित्त से परिणमन-विशेषप्राप्त पुद्गल भी कर्म है।<sup>१</sup> कर्म जो पुद्गल का ही एक विशेष रूप है, आत्मा से भिन्न एक विजातीय तत्त्व है। जब तक आत्मा के साथ इस विजातीय तत्त्व कर्म का सयोग है, तभी तक ससार है और इस सयोग के नाश होने पर आत्मा मुक्त हो जाता है।

### विभिन्न परम्पराओं में कर्म

जैन-परम्परा में जिस अर्थ में 'कर्म' शब्द व्यवहृत हुआ है। उस या उससे मिलते-जुलते अर्थ में भारत के विभिन्न दर्शनों में माया, अविद्या, प्रकृति, अपूर्व, वासना, आशय, धर्माधर्म, अहृष्ट, सस्कार, दैव, भाग्य आदि शब्दों का प्रयोग हुआ है। वेदान्तदर्शन में माया, अविद्या और प्रकृति शब्दों का प्रयोग हुआ है। मीमांसादर्शन में अपूर्व शब्द प्रयुक्त हुआ है। बौद्धदर्शन में वासना और अविज्ञप्ति शब्दों का प्रयोग दृष्टिगोचर होता है। सांख्यदर्शन में 'आशय' शब्द विशेष रूप से मिलता है। न्याय-वैशेषिकदर्शन में अहृष्ट, सस्कार और धर्माधर्म शब्द विशेष रूप में प्रचलित हैं। दैव, भाग्य, पुण्य-पाप आदि ऐसे अनेक शब्द हैं जिनका प्रयोग सामान्य रूप से सभी दर्शनों में हुआ है। भारतीय दर्शनों में एक चार्वाकदर्शन ही ऐसा दर्शन है जिसका कर्मवाद में विश्वास नहीं है क्योंकि वह आत्मा का स्वतंत्र अस्तित्व ही नहीं मानता है इसलिए कर्म और उसके द्वारा होने वाले पुनर्भव, परलोक आदि को भी वह नहीं मानता है किन्तु शेष सभी भारतीय दर्शन किसी न किसी रूप में कर्म की सत्ता मानते ही हैं।<sup>२</sup>

न्यायदर्शन के अभिमतानुसार राग, द्वेष और मोह इन तीन दोषों से प्रेरणा संप्राप्त कर जीवों में मन, वचन और काय की प्रवृत्तियाँ होती हैं और उससे धर्म और अधर्म की उत्पत्ति होती है। ये धर्म और अधर्म सस्कार कहलाते हैं।<sup>३</sup>

१ प्रवचनसार टीका २।२५

२ (क) जैनधर्म और दर्शन पृ० ६४३

(ग) कर्मविपाक के हिन्दी अनुवाद की प्रस्तावना, प० सुखलालजी पृ० २३

न्यायनाथ्य १।१।२ आदि।

वैशेषिकदर्शन मे चौवीस गुण माने गये है उनमे एक अदृष्ट भी है । यह गुण सस्कार से पृथक् है और धर्म-अधर्म ये दो उसके भेद है ।<sup>१</sup> इस तरह न्यायदर्शन मे धर्म-अधर्म का समावेश सस्कार मे किया गया है । उन्ही धर्म-अधर्म को वैशेषिकदर्शन मे अदृष्ट के अन्तर्गत लिया गया है । राग आदि दोषो से सस्कार होता है, सस्कार से जन्म, जन्म से राग आदि दोष और उन दोषो से पुन सस्कार उत्पन्न होते है । इस तरह जीवो की ससार परम्परा बीजाकुरवत् अनादि है ।

सांख्य-योगदर्शन के अभिमतानुसार अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश इन पाँच क्लेशो से क्लिष्टवृत्ति उत्पन्न होती है । प्रस्तुत क्लिष्टवृत्ति से धर्माधर्म रूपी सस्कार पैदा होता है । सस्कार को आशय, वासना, कर्म और अपूर्व भी कहा जाता है । क्लेश और सस्कार को इस वर्णन मे बीजाकुरवत् अनादि माना है ।<sup>२</sup>

मीमांसादर्शन का अभिमत है कि मानव द्वारा किया जाने वाला यज्ञ आदि अनुष्ठान अपूर्व नामक पदार्थ को उत्पन्न करता है और वह अपूर्व ही यज्ञ आदि जितने भी अनुष्ठान किये जाते हैं उन सभी कर्मों का फल देता है । दूसरे शब्दो मे कहे तो वेद द्वारा प्ररूपित कर्म से उत्पन्न होने वाली योग्यता या शक्ति का नाम अपूर्व है । वहाँ पर अन्य कर्मजन्य सामर्थ्य को अपूर्व नहीं कहा है ।<sup>३</sup>

वेदान्तदर्शन का मन्तव्य है कि अनादि अविद्या या माया ही विश्व-वैचित्र्य का कारण है ।<sup>४</sup> ईश्वर स्वयं मायाजन्य है । वह कर्म के अनुसार जीव को फल प्रदान करता है, इसलिए फलप्राप्ति कर्म से नहीं अपितु ईश्वर से होती है ।<sup>५</sup>

बौद्धदर्शन का अभिमत है कि मनोजन्य सस्कार वासना है और वचन और कायजन्य सस्कार अविज्ञप्ति है । लोभ, द्वेष और मोह से कर्मों

१ प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४७ (चौखम्बा संस्कृत सिरीज, बनारस, १९३०)

२ योगदर्शनभाष्य १।५ आदि

३ (क) शाबरभाष्य २।१।५

(ख) तन्वातिक २।१।५, आदि

४ शाकरभाष्य २।१।१४

५ शाकरभाष्य ३।२।३८-४१

की उत्पत्ति होती है। लोभ, द्वेष और मोह से ही प्राणी मन, वचन और काय की प्रवृत्तियाँ करता है और उससे पुन लोभ, द्वेष और मोह पैदा करता है, इस तरह अनादि काल से यह ससार चक्र चल रहा है।'

### जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप

अन्य दर्शनकार कर्म को जहाँ सस्कार या वासना रूप मानते हैं वहाँ जैनदर्शन उसे पौद्गलिक मानता है। यह एक परखा हुआ सिद्धान्त है कि जिस वस्तु का जो गुण होता है वह उसका विघातक नहीं होता। आत्मा का गुण उसके लिए आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का हेतु नहीं हो सकता। कर्म आत्मा के आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का कारण है, गुणों का विघातक है, अतः वह आत्मा का गुण नहीं हो सकता।

बेड़ी से मानव बंधता है, मदिरापान से पागल होता है और क्लोरोफार्म से बेभान। ये सभी पौद्गलिक वस्तुएँ हैं। ठीक इसी तरह कर्म के संयोग से आत्मा की भी ये दशाएँ होती हैं, अतः कर्म भी पौद्गलिक है। बेड़ी आदि का बंधन बाहरी है, अल्प सामर्थ्य वाला है किन्तु कर्म आत्मा के साथ चिपके हुए हैं, अधिक सामर्थ्य वाले सूक्ष्म स्कन्ध हैं एतदर्थ ही बेड़ी आदि की अपेक्षा कर्म-परमाणुओं का जीवात्मा पर बहुत गहरा और आन्तरिक प्रभाव पड़ता है।

जो पुद्गल-परमाणु कर्म रूप में परिणत होते हैं उन्हें कर्म-वर्गणा कहते हैं और जो शरीररूप में परिणत होते हैं उन्हें नोकर्म वर्गणा कहते हैं। लोक इन दोनों प्रकार के परमाणुओं से पूर्ण है। शरीर पौद्गलिक है, उसका कारण कर्म है, अतः वह भी पौद्गलिक है। पौद्गलिक कार्य का समवायी कारण पौद्गलिक है। मिट्टी आदि भौतिक है और उससे निर्मित होने वाला पदार्थ भी भौतिक ही होगा।

अनुकूल आहार आदि से सुख की अनुभूति होती है और शस्त्रादि के प्रहार से दुःखानुभूति होती है। आहार और शस्त्र जैसे पौद्गलिक हैं वैसे ही सुख-दुःख के प्रदाता कर्म भी पौद्गलिक हैं।

वध की दृष्टि से जीव और पुद्गल दोनों भिन्न नहीं हैं किन्तु एक-

१ (क) अगुत्तरनिकाय ३।३.३।१

(ग) समुत्तनिकाय १५।५।६

मेक है पर लक्षण की दृष्टि से दोनो पृथक्-पृथक् है। जीव अमूर्त व चेतना युक्त है जबकि पुद्गल मूर्त और अचेतन है।

इन्द्रियो के विषय—स्पर्श, रस, गंध, रूप और शब्द ये मूर्त है और उनका उपभोग करने वाली इन्द्रियाँ भी मूर्त है। उनसे उत्पन्न होने वाला सुख-दुःख भी मूर्त है, अतः उनके कारणभूत कर्म भी मूर्त है।<sup>१</sup>

मूर्त ही मूर्त को स्पर्श करता है। मूर्त ही मूर्त से बँधता है। अमूर्त जीव मूर्त कर्मों को अवकाश देता है। वह उन कर्मों से अवकाश-रूप हो जाता है।<sup>२</sup>

गीता, उपनिषद् आदि में श्रेष्ठ और कनिष्ठ कार्यों के अर्थ में 'कर्म' शब्द व्यवहृत हुआ है वैसे जैनदर्शन में कर्म शब्द क्रिया का वाचक नहीं रहा है। उसके मन्तव्यानुसार वह आत्मा पर लगे हुए सूक्ष्म पौद्गलिक पदार्थ का वाचक है।

जीव अपने मन, वचन और काय की प्रवृत्तियों से कर्म-वर्गणा के पुद्गलों को आकर्षित करता है। मन, वचन और काय की प्रवृत्ति तभी होती है जब जीव के साथ कर्म का सम्बन्ध हो। जीव के साथ कर्म तभी सबद्ध होता है जब मन, वचन, काय की प्रवृत्ति हो। इस तरह प्रवृत्ति से कर्म और कर्म से प्रवृत्ति की परम्परा अनादि काल से चल रही है। कर्म और प्रवृत्ति के कार्य और कारण भाव को लक्ष्य में रखते हुए पुद्गल परमाणुओं के पिण्डरूप कर्म को द्रव्यकर्म कहा है और राग-द्वेषादिरूप प्रवृत्तियों को भावकर्म कहा है।<sup>३</sup> इस तरह कर्म के मुख्य रूप से दो भेद हुए—द्रव्यकर्म और भावकर्म। द्रव्यकर्म के होने में भावकर्म और भावकर्म के होने में द्रव्यकर्म कारण है। जैसे वृक्ष से बीज और बीज से वृक्ष की परम्परा अनादिकाल से चली आ रही है, इसी प्रकार द्रव्यकर्म से भावकर्म और भावकर्म से द्रव्यकर्म का सिलसिला भी अनादि है।<sup>४</sup>

१ जम्हा कम्मस्स फल, विसय फासेहि भुज्जे णियय।

जीवेण सुह दुक्ख, तम्हा कम्माणि मुत्ताणि ॥ —पचास्तिकाय १४१

२ मुत्तो कासदि मुत्त, मुत्तो मुत्तेण वधमणुहवदि।

जीवो मुत्ति विरहिदो गाहिदि तेतेदि उग्गहदि ॥ —पचास्तिकाय १४२

३ कर्मप्रकृति—नेमीचन्द्राचार्य विरचित ६

४ देखिए धर्म और दर्शन पृ० ४२ देवेन्द्र मुनि

की उत्पत्ति होती है। लोभ, द्वेष और मोह से ही प्राणी मन, वचन और काय की प्रवृत्तियाँ करता है और उससे पुनः लोभ, द्वेष और मोह पैदा करता है, इस तरह अनादि काल से यह ससार चक्र चल रहा है।<sup>१</sup>

### जैनदर्शन में कर्म का स्वरूप

अन्य दर्शनकार कर्म को जहाँ सस्कार या वासना रूप मानते हैं वहाँ जैनदर्शन उसे पौद्गलिक मानता है। यह एक परखा हुआ सिद्धान्त है कि जिस वस्तु का जो गुण होता है वह उसका विघातक नहीं होता। आत्मा का गुण उसके लिए आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का हेतु नहीं हो सकता। कर्म आत्मा के आवरण, पारतन्त्र्य और दुःख का कारण है, गुणों का विघातक है, अतः वह आत्मा का गुण नहीं हो सकता।

बेड़ी से मानव बँधता है, मदिरापान से पागल होता है और क्लोरोफार्म से बेभान। ये सभी पौद्गलिक वस्तुएँ हैं। ठीक इसी तरह कर्म के सयोग से आत्मा की भी ये दशाएँ होती हैं, अतः कर्म भी पौद्गलिक है। बेड़ी आदि का बधन बाहरी है, अल्प सामर्थ्य वाला है किन्तु कर्म आत्मा के साथ चिपके हुए है, अधिक सामर्थ्य वाले सूक्ष्म स्कन्ध है एतदर्थ ही बेड़ी आदि की अपेक्षा कर्म-परमाणुओं का जीवात्मा पर बहुत गहरा और आन्तरिक प्रभाव पड़ता है।

जो पुद्गल-परमाणु कर्म रूप में परिणत होते हैं उन्हें कर्म-वर्गणा कहते हैं और जो शरीररूप में परिणत होते हैं उन्हें नोकर्म वर्गणा कहते हैं। लोक इन दोनों प्रकार के परमाणुओं से पूर्ण है। शरीर पौद्गलिक है, उसका कारण कर्म है, अतः वह भी पौद्गलिक है। पौद्गलिक कार्य का समवायी कारण पौद्गलिक है। मिट्टी आदि भौतिक है और उससे निर्मित होने वाला पदार्थ भी भौतिक ही होगा।

अनुकूल आहार आदि से सुख की अनुभूति होती है और शस्त्रादि के प्रहार से दुःखानुभूति होती है। आहार और शस्त्र जैसे पौद्गलिक हैं वैसे ही सुख-दुःख के प्रदाता कर्म भी पौद्गलिक हैं।

वय की दृष्टि से जीव और पुद्गल दोनों भिन्न नहीं हैं किन्तु एक-

१ (क) अगुत्तरनिकाय ३।३३।१

(ग) नयुत्तरनिकाय १५।१।६

मेक है पर लक्षण की दृष्टि से दोनो पृथक्-पृथक् है। जीव अमूर्त व चेतना युक्त है जबकि पुद्गल मूर्त और अचेतन है।

इन्द्रियो के विषय—स्पर्श, रस, गन्ध, रूप और शब्द ये मूर्त है और उनका उपभोग करने वाली इन्द्रियाँ भी मूर्त है। उनसे उत्पन्न होने वाला सुख-दुःख भी मूर्त है, अतः उनके कारणभूत कर्म भी मूर्त है।<sup>१</sup>

मूर्त ही मूर्त को स्पर्श करता है। मूर्त ही मूर्त से बँधता है। अमूर्त जीव मूर्त कर्मों को अवकाश देता है। वह उन कर्मों से अवकाश-रूप हो जाता है।<sup>२</sup>

गीता, उपनिषद् आदि में श्रेष्ठ और कनिष्ठ कार्यों के अर्थ में 'कर्म' शब्द व्यवहृत हुआ है जैसे जैनदर्शन में कर्म शब्द क्रिया का वाचक नहीं रहा है। उसके मन्तव्यानुसार वह आत्मा पर लगे हुए सूक्ष्म पौद्गलिक पदार्थ का वाचक है।

जीव अपने मन, वचन और काय की प्रवृत्तियों से कर्म-वर्गणा के पुद्गलों को आकर्षित करता है। मन, वचन और काय की प्रवृत्ति तभी होती है जब जीव के साथ कर्म का सम्बन्ध हो। जीव के साथ कर्म तभी सबद्ध होता है जब मन, वचन, काय की प्रवृत्ति हो। इस तरह प्रवृत्ति से कर्म और कर्म से प्रवृत्ति की परम्परा अनादि काल से चल रही है। कर्म और प्रवृत्ति के कार्य और कारण भाव को लक्ष्य में रखते हुए पुद्गल परमाणुओं के पिण्डरूप कर्म को द्रव्यकर्म कहा है और राग-द्वेषादिरूप प्रवृत्तियों को भावकर्म कहा है।<sup>३</sup> इस तरह कर्म के मुख्य रूप से दो भेद हुए—द्रव्यकर्म और भावकर्म। द्रव्यकर्म के होने में भावकर्म और भावकर्म के होने में द्रव्यकर्म कारण है। जैसे वृक्ष से बीज और बीज से वृक्ष की परम्परा अनादिकाल से चली आ रही है, इसी प्रकार द्रव्यकर्म से भावकर्म और भावकर्म से द्रव्यकर्म का सिलसिला भी अनादि है।<sup>४</sup>

१ जम्हा कम्मस्स फल, विसय फामेहि भुज्जे नियय ।  
जीवेण सुहं दुग्ग, तम्हा कम्माणि मुत्ताणि ॥ —पचास्तिकाय १४१

२ मुत्तो कासदि मुत्त, मुत्तो मुत्तेण वधमणुहवदि ।  
जीवो मुत्ति विरहिदो गाहिद तेतेदि उग्गहदि ॥ —पचास्तिकाय १८२

३ कर्मप्रकृति—नेमीचन्द्राचार्य विरचित ६

४ देखिए धर्म और दर्शन पृ० ४२ देवेन्द्र मुनि

कर्म पर चिन्तन करते समय यह स्मरण रखना चाहिए कि जड और चेतन तत्त्वों के सम्मिश्रण से ही कर्म का निर्माण होता है। द्रव्यकर्म हो या भावकर्म उसमें जड और चेतन नामक दोनों प्रकार के तत्त्व मिले रहते हैं। जड और चेतन के मिश्रण हुए बिना कर्म की रचना नहीं हो सकती। द्रव्य और भावकर्म में पुद्गल और आत्मा की प्रधानता और अप्रधानता मुख्य है किन्तु एक-दूसरे के सद्भाव और असद्भाव का कारण मुख्य नहीं है। द्रव्यकर्म में पौद्गलिक तत्त्व की मुख्यता होती है और आत्मिक तत्त्व गौण होता है। भावकर्म में आत्मिक तत्त्व की प्रधानता होती है और पौद्गलिक तत्त्व गौण होता है। प्रश्न है द्रव्यकर्म को पुद्गल परमाणुओं का शुद्ध पिण्ड माने तो कर्म और पुद्गल में अन्तर ही क्या रहेगा? इसी तरह भावकर्म को आत्मा की शुद्ध प्रवृत्ति मानी जाय तो आत्मा और कर्म में भेद क्या रहेगा?

उत्तर में निवेदन है कि कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व पर चिन्तन करते समय ससारी आत्मा और मुक्त आत्मा का अन्तर स्मरण रखना चाहिए। कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का सम्बन्ध ससारी आत्मा से है मुक्त आत्मा से नहीं है। ससारी आत्मा कर्मों से बँधा है, उसमें चैतन्य और जडत्व का मिश्रण है। मुक्त आत्मा कर्मों से रहित होता है उसमें विशुद्ध चैतन्य ही होता है। वद्व आत्मा की मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति के कारण जो पुद्गल परमाणु आकृष्ट होकर परस्पर एक-दूसरे के साथ मिल जाते हैं, नीरक्षीरवत् एक हो जाते हैं वे कर्म कहलाते हैं। इस तरह कर्म भी जड और चेतन का मिश्रण है। प्रश्न हो सकता है कि ससारी आत्मा भी जड और चेतन का मिश्रण है और कर्म में भी वही बात है? तब दोनों में अन्तर क्या है? उत्तर है कि ससारी आत्मा का चेतन अश जीव कहलाता है और जड अश कर्म कहलाता है। ये चेतन और जड अश इस प्रकार के नहीं हैं जिनका ससार-अवस्था में अलग-अलग रूप से अनुभव किया जा सके। इनका पृथक्करण मुक्तावस्था में ही होता है। ससारी आत्मा सदैव कर्मयुक्त ही होता है। जब वह कर्म से मुक्त हो जाता है तब वह ससारी आत्मा नहीं मुक्त आत्मा कहलाता है। कर्म जब आत्मा से पृथक् हो जाता तब वह कर्म नहीं शुद्ध पुद्गल कहलाता है। आत्मा से सम्बद्ध पुद्गल द्रव्यकर्म है और द्रव्यकर्मयुक्त आत्मा की प्रवृत्ति भावकर्म है। गहराई से चिन्तन करने पर आत्मा और पुद्गल के तीन रूप होते हैं—(१) शुद्ध

आत्मा—जो मुक्तावस्था में है। (२) शुद्ध पुद्गल (३) आत्मा और पुद्गल का सम्मिश्रण—जो ससारी आत्मा में है। कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का सम्बन्ध आत्मा और पुद्गल की सम्मिश्रण अवस्था में है।

### आत्मा और कर्म का सम्बन्ध

सहज जिज्ञासा हो सकती है कि आत्मा अमूर्त है उसका मूर्त कर्म के साथ किस प्रकार सम्बन्ध हो सकता है? समाधान है कि प्रायः सभी आस्तिक दर्शनो ने ससार और जीवात्मा को अनादि माना है। अनादिकाल से वह कर्मों से बँधा हुआ और विकारी है। कर्मबद्ध आत्माएं कथंचित् मूर्त होती हैं। दूसरे शब्दों में कहे तो स्वरूप से अमूर्त होने पर भी ससार-दशा में मूर्त होती है। जीव के रूपी और अरूपी ये दो प्रकार हैं। मुक्त जीव अरूपी है और ससारी जीव रूपी है।

जो आत्मा पूर्णरूप से कर्ममुक्त हो चुका है, उसको कभी भी कर्म का बधन नहीं होता। जो आत्मा कर्म-बद्ध है उसी के कर्म बँधते हैं। कर्म और आत्मा का अपरिचयपूर्वी (न पहले और न पीछे) रूप से अनादिकालीन सम्बन्ध चला आ रहा है।

हम पूर्व में बताया चुके हैं कि मूर्त मादक द्रव्यों का असर अमूर्त ज्ञान पर होता है वैसे ही विकारी अमूर्त आत्मा के साथ मूर्त कर्म-पुद्गलों का सम्बन्ध होता है।

### कर्म कौन बाँधता है ?

अकर्म के कर्म का बधन नहीं होता। जो जीव पहले से ही कर्मों से बँधा है वही जीव नये कर्मों को बाँधता है।<sup>१</sup>

मोहकर्म के उदय होने पर जीव राग-द्वेष में परिणत होता है और वह अशुभ कर्मों का बध करता है।<sup>२</sup>

मोहरहित जो वीनरागी जीव है। वे योग के उदय से शुभ कर्म का बधन करते हैं।<sup>३</sup>

नूतन बधन का कारण पहले का बधन नहीं है, तो जो मुक्त जीव है, निनरे कर्म बँधे हुए नहीं है, वे भी कर्म में बिना बँधे हुए नहीं रह सकते। इस

१ प्रजापति २.३१/१०२०.

२ भगवद्गीता २

३ योगसूत्र २

दृष्टि से यह पूर्ण सत्य है कि बँधा हुआ ही बँधता है, अबँधा हुआ नहीं बँधता है ।

गौतम—भगवन् ! दुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट होता है या अदुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट होता है ?

भगवान्—गौतम ! दुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट होता है अदुःखी जीव दुःख से स्पृष्ट नहीं होता । दुःख का स्पर्श, पर्यादान (ग्रहण), उदीरण, वेदना और निर्जरा दुःखी जीव करता है, अदुःखी जीव नहीं करता ।<sup>१</sup>

गौतम ने पूछा—भगवन् ! कर्म कौन बाँधता है ? सयत, असयत अथवा सयतासयत ?

भगवान् ने कहा—गौतम ! असयत, सयतासयत और सयत ये सभी कर्म बाँधने हैं । तात्पर्य यह है कि जो सकर्म आत्मा हैं वे ही कर्म बाँधती हैं, उन्हीं पर कर्म का प्रभाव होता है ।

### कर्मबंध के कारण

जीव के साथ कर्म का अनादि सम्बन्ध है किन्तु कर्म किन कारणों से बँधते हैं, यह एक सहज जिज्ञासा है । गौतम ने प्रश्न किया—भगवन् ! जीव कर्मबंध कैसे करता है ?

भगवान् ने उत्तर दिया—गौतम ! ज्ञानावरणीय कर्म के तीव्र उदय से, दर्शनावरणीय कर्म का तीव्र उदय होता है । दर्शनावरणीय कर्म के तीव्र उदय से दर्शनमोह का उदय होता है । दर्शनमोह के तीव्र उदय से मिथ्यात्व का उदय होता है और मिथ्यात्व के उदय से जीव आठ प्रकार के कर्मों को बाँधता है ।<sup>२</sup>

स्थानाङ्ग,<sup>३</sup> समवायाङ्ग<sup>४</sup> में तथा उमास्वाति ने कर्मबंध के पाँच कारण बताये हैं—(१) मिथ्यात्व, (२) अविरति, (३) प्रमाद, (४) कषाय (५) और योग ।<sup>५</sup>

सक्षेपदृष्टि से कर्म बंध के दो कारण हैं—कषाय और योग ।<sup>६</sup>

१ भगवती ७।१।२६६

२ प्रज्ञापना २३।१।२८६

३ स्थानाङ्ग ४१८

४ समवायाङ्ग ५ समवाय

५ तत्त्वार्थसूत्र ८।१

६ समवायाङ्ग २

कर्मबध के चार भेद हैं—प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश ।<sup>१</sup> इनमें प्रकृति और प्रदेश का बध योग से होता है एव स्थिति व अनुभाग का बध कषाय से होता है ।<sup>२</sup> संक्षेप में कहा जाय तो कषाय ही कर्मबध का मुख्य हेतु है ।<sup>३</sup> कषाय के अभाव में साम्परायिक कर्म का बध नहीं होता । दसवें गुणस्थान तक दोनों कारण रहते हैं अतः वहाँ तक साम्परायिकबध होता है । कषाय और योग से होने वाला बध साम्परायिकबध कहलाता है और वीतराग के योग के निमित्त से जो गमनागमन आदि क्रियाओं से कर्म बध होता है वह ईर्यापथिकबध कहलाता है ।<sup>४</sup> ईर्यापथ कर्म की स्थिति उत्तराध्ययन,<sup>५</sup> प्रज्ञापना<sup>६</sup> में दो समय की मानी है और दिगम्बर ग्रन्थों में एव प० सुखलाल जी<sup>७</sup> ने सिर्फ एक समय की मानी है । योग होने पर भी अगर कषायभाव हो तो उपार्जित कर्म की स्थिति या रस का बंध नहीं होता । स्थिति और रस दोनों का बध का कारण कषाय ही है ।

विस्तार से कषाय के चार भेद हैं—क्रोध, मान, माया और लोभ ।<sup>८</sup> स्थानाङ्ग और प्रज्ञापना में कर्मबध के ये चार कारण बताये हैं । संक्षेप में कषाय के दो भेद हैं—राग और द्वेष ।<sup>९</sup> राग और द्वेष इन दोनों में भी उन चारों का समन्वय हो जाता है । राग में माया और लोभ तथा द्वेष में क्रोध

१ तत्त्वार्थसूत्र ८।४

२. (क) स्थानाङ्ग ४ स्थान  
(ख) पञ्चम कर्मग्रन्थ गा० ६६

३ तत्त्वार्थसूत्र ८।२

४ तत्त्वार्थसूत्र ६।५

५ उत्तराध्ययन अ० २६ प्र० ७१

६ प्रज्ञापना २३।१३ पृ० १३७

७ (क) समयद्विद्विगो बधो  
(ख) तत्त्वार्थसूत्र, प० सुखलाल जी, पृ० २१७

८ (क) सूत्रकृताङ्ग ६।२६  
(ख) स्थानाङ्ग ४।१।२५१  
(ग) प्रज्ञापना २३।१।२६०

९ उत्तराध्ययन ३२।७

और मान का समावेश होता है।<sup>१</sup> राग और द्वेष के द्वारा ही अष्टविध कर्मों का बधन होता है<sup>२</sup> अतः राग-द्वेष को ही भाव-कर्म माना है।<sup>३</sup> राग-द्वेष का मूल मोह ही है।

आचार्य हरिभद्र ने लिखा है—जिस मनुष्य के शरीर पर तेल चुपड़ा हुआ हो उसका शरीर उड़ने वाली घूल से लिप्त हो जाता है वैसे ही राग-द्वेष के भाव से आविलम्ब हुए आत्मा पर कर्म-रज का बध हो जाता है।<sup>४</sup>

यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि मिथ्यात्व को जो कर्म-बधन का कारण कहा है, उसमें भी राग-द्वेष ही प्रमुख है। राग-द्वेष की तीव्रता से ही ज्ञान विपरीत होता है। इसके अतिरिक्त जहाँ मिथ्यात्व होता है वहाँ अन्य कारण स्वतः होते ही हैं। अतः शब्द-भेद होने पर भी सभी का सार एक ही है। केवल सक्षेप-विस्तार के विवक्षाभेद से उक्त कथनों में भेद समझना चाहिए।

जैनदर्शन की तरह बौद्ध-दर्शन ने भी कर्म-बधन का कारण मिथ्या ज्ञान और मोह माना है।<sup>५</sup> न्यायदर्शन का भी यही मन्तव्य है कि मिथ्या-ज्ञान ही मोह है। प्रस्तुत मोह केवल तत्त्वज्ञान की अनुत्पत्ति रूप नहीं है किन्तु शरीर, इन्द्रिय, मन, वेदना, बुद्धि ये अनात्मा होने पर भी इनमें 'मैं ही हूँ' ऐसा ज्ञान मिथ्याज्ञान और मोह है। यही कर्म-बधन का कारण है।<sup>६</sup>

१ (क) स्थानाङ्ग २।३

(ख) प्रज्ञापना २३

(ग) प्रवचनसार गा० ६५

२ प्रतिक्रमण सूत्रवृत्ति आचार्य नमि

३ (क) उत्तराध्ययन ३२।७

(ख) स्थानाङ्ग २।२

(ग) समयसार गाथा ६४।६६।१०६।१७७

(घ) प्रवचनसार १।८४।८८

४ आवश्यक टीका

५ (क) सुत्तनिपात ३।१२।३३

(ख) विमुद्धिमग्न १७।३०२

(ग) मज्झिम निकाय महातण्हासमयसुत्त ३८

६ (क) न्यायभाष्य ४।२।१

(ख) न्यायमय १।१।२

(ग) न्यायसूत्र ४।१।३

(घ) न्यायसूत्र ४।१।६

वैशेषिकदर्शन भी प्रकृत कथन का समर्थन करता है ।<sup>१</sup> सांख्यदर्शन भी बध का कारण विपर्यास मानता है<sup>२</sup> और विपर्यास ही मिथ्याज्ञान है ।<sup>३</sup> योग-दर्शन क्लेश को बध का कारण मानता है और क्लेश का कारण अविद्या है ।<sup>४</sup> उपनिषद्,<sup>५</sup> भगवद्गीता<sup>६</sup> और ब्रह्मसूत्र में भी अविद्या को ही बध का कारण माना है ।

इस प्रकार जैनदर्शन और अन्य दर्शनों में कर्म-बध के कारणों में शब्दभेद और प्रक्रियाभेद होने पर भी मूल भावनाओं में खास भेद नहीं है ।

### निश्चयनय और व्यवहारनय

निश्चय और व्यवहारदृष्टि से भी जैनदर्शन में कर्म-सिद्धान्त का विवेचन किया गया है । जो पर-निमित्त के बिना वस्तु के असली स्वरूप का कथन करता है वह निश्चयनय है और जो परनिमित्त की अपेक्षा से वस्तु का कथन करता है वह व्यवहारनय है ।<sup>७</sup> प्रश्न है कि निश्चय और व्यवहार की प्रस्तुत परिभाषा के अनुसार क्या कर्म के कर्तृत्व व भोक्तृत्व आदि का निरूपण हो सकता है ? परनिमित्त के अभाव में वस्तु के वास्तविक स्वरूप के कथन का अर्थ है शुद्ध वस्तु के स्वरूप का कथन । इस अर्थ की दृष्टि से निश्चयनय शुद्ध-आत्मा और शुद्ध-पुद्गल का ही कथन कर सकता है, पुद्गल-मिश्रित आत्मा का, या आत्मा-मिश्रित पुद्गल का नहीं । अतः कर्म के कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि का कथन निश्चयनय से किस प्रकार संभव है ? चूँकि कर्म का सम्बन्ध सासारिक आत्मा से है । व्यवहारनय परनिमित्त की अपेक्षा से वस्तु का निरूपण करता है अतः कर्मयुक्त आत्मा का कथन व्यवहारनय से ही हो सकता है । निश्चयनय पदार्थ के शुद्ध स्वरूप का अर्थात् जो वस्तु स्वभाव से अपने आप में जैसी है वैसी ही प्रतिपादन

१ (क) प्रशस्तपाद पृ० ५३८ विपर्यय निरूपण

(ख) प्रशस्तपाद भाष्य, ससारापवर्ग प्रकरण

२ सांख्यकारिका ४४-४७-४८

३ ज्ञानस्य त्रिपर्ययोऽज्ञानम् ।

४ योगदर्शन २।३।४

५ कठोपनिषद् १।२।५

६ भगवद्गीता ५।१५६

७ पंचम कर्मग्रन्थ, प्रस्तावना, पृ० ११ ।

करता है और व्यवहारनय ससारी आत्मा जो कर्म से युक्त है उसका प्रतिपादन करता है। इस तरह निश्चय और व्यवहारनय मे किसी भी प्रकार का विरोध नहीं है। दोनों की विषयवस्तु भिन्न-भिन्न है, उनका क्षेत्र पृथक्-पृथक् है। निश्चयनय से कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व आदि का निरूपण नहीं हो सकता। वह मुक्त आत्मा और पुद्गल आदि शुद्ध अजीव का ही प्रतिपादन कर सकता है।

### कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व

कितने ही चिन्तको ने निश्चय और व्यवहारनय की मर्यादा को विस्मृत करके निश्चयनय से कर्म के कर्तृत्व और भोक्तृत्व का निरूपण किया है जिससे कर्मसिद्धान्त मे अनेक प्रकार की समस्याएँ उत्पन्न हो गई। इन समस्याओं का कारण है ससारी जीव और मुक्त जीव के भेद का विस्मरण और साथ ही कभी-कभी कर्म और पुद्गल का अन्तर भी भुला दिया जाता है। उन चिन्तको का मन्तव्य है कि जीव न तो कर्मों का कर्ता है और न भोक्ता ही है, चूँकि द्रव्य कर्म पौद्गलिक हैं, पुद्गल के विकार है इसलिए पर है। उनका कर्ता चेतन जीव किस प्रकार हो सकता है ? चेतन का कर्म चेतनरूप होता है और अचेतन का कर्म अचेतन-रूप। यदि चेतन का कर्म भी अचेतन रूप होने लगेगा तो चेतन और अचेतन का भेद नष्ट होकर महान् सकर दोष उपस्थित होगा। इसलिए प्रत्येक द्रव्य स्व-भाव का कर्ता है पर-भाव का कर्ता नहीं।<sup>१</sup>

प्रस्तुत कथन मे ससारी जीव को द्रव्य कर्मों का कर्ता व भोक्ता इसलिए नहीं माना गया कि कर्म पौद्गलिक है। यह किस प्रकार संभव है कि चेतन जीव अचेतन कर्मों को उत्पन्न करे ? इस हेतु मे जो ससारी अशुद्ध आत्मा है उसको शुद्ध चैतन्य मान लिया गया है और कर्म को शुद्ध पुद्गल। किन्तु सत्य तथ्य यह है कि न ससारी जीव शुद्ध चैतन्य है और न कर्म शुद्ध पुद्गल ही है। ससारी जीव चेतन और अचेतन द्रव्यों का मिला-जुला रूप है, इसी तरह कर्म भी पुद्गल का शुद्ध रूप नहीं अपितु एक विकृत अवस्था है जो ससारी जीव की मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति से निर्मित हुई है और उससे सबद्ध है। जीव और पुद्गल दोनों अपनी-अपनी स्वाभाविक अवस्था मे हो तो कर्म की उत्पत्ति का कोई प्रश्न ही पैदा नहीं

हो सकता। ससारी जीव स्वभाव में स्थित नहीं है किन्तु उसकी स्व और पर-भाव की मिश्रित अवस्था है, इसलिए उसे केवल स्व-भाव का कर्ता किस प्रकार कह सकते हैं? जब हम यह कहते हैं कि जीव कर्मों का कर्ता है तो इसका तात्पर्य यह नहीं कि जीव पुद्गल का निर्माण करता है। पुद्गल तो पहले से ही विद्यमान है उसका निर्माण जीव नहीं करता, जीव तो अपने सन्निकट में स्थित पुद्गल परमाणुओं को अपनी प्रवृत्तियों से आकृष्ट कर अपने में मिलाकर नीरक्षीरवत् एक कर देता है। यही द्रव्यकर्मों का कर्तृत्व कहलाता है। ऐसी स्थिति में यह कहना युक्तियुक्त नहीं है कि जीव द्रव्यकर्मों का कर्ता नहीं है। यदि जीव द्रव्यकर्मों का कर्ता नहीं है तो फिर उसका कर्ता कौन है? पुद्गल अपने आप में कर्म रूप में परिणत नहीं होता, जीव ही उसे कर्म रूप में परिणत करता है। दूसरा महत्त्वपूर्ण तथ्य यह है कि द्रव्य कर्मों के कर्तृत्व के अभाव में भाव कर्मों का कर्तृत्व किस प्रकार समझा हो सकता है। द्रव्य कर्म ही तो भाव कर्म को उत्पन्न करते हैं। सिद्ध द्रव्यकर्मों से मुक्त है इसलिए भावकर्मों से भी मुक्त है। जब यह सिद्ध हो जाता है कि जीव पुद्गल-परमाणुओं को कर्म के रूप में परिणत करता है तो वह कर्मफल का भोक्ता भी सिद्ध हो जाता है। चूँकि जो कर्मों से बद्ध होता है वही उनका फल भी भोगता है। इस तरह ससारी जीव कर्मों का कर्ता और उनके फल का भोक्ता है किन्तु मुक्त जीव न तो कर्मों का कर्ता है और न कर्मों का भोक्ता ही है।

जो विचारक जीव को कर्मों का कर्ता और भोक्ता नहीं मानते हैं वे विचारक एक उदाहरण देते हैं कि जैसे एक युवक जिसका रूप अत्यन्त सुन्दर है वह कार्यवशा कहीं पर जा रहा है, उसके दिव्य व भव्य रूप को निहार कर एक तरुणी उस पर नुग्ध हो जाय और उसके पीछे-पीछे चलने लगे तो उस युवक का उसमें क्या कर्तृत्व है। कर्त्री तो वह युवती है, वह युवक उसमें केवल निमित्त कारण है।<sup>१</sup> इसी प्रकार यदि पुद्गल जीव की ओर आकर्षित होकर कर्म के रूप में परिवर्तित होता है तो उसमें जीव का क्या कर्तृत्व है। कर्ता तो पुद्गल स्वयं है। जीव उसमें केवल निमित्त कारण है। यही बात कर्मों के भोक्तृत्व के सम्बन्ध में भी कह सकते हैं। यदि यही बात है तो आत्मा न कर्ता सिद्ध होगा, न भोक्ता, न बद्ध सिद्ध होगा, न

मुक्त, न राग-द्वेषादि भावों से युक्त सिद्ध होगा और न उनसे रहित ही। परन्तु सत्य तथ्य यह नहीं है। जैसे किसी रूपवान् युवक पर युवती मुग्ध होकर उसके पीछे हो जाती है वैसे जब पुद्गल चेतन आत्मा के पीछे नहीं लगते। पुद्गल अपने आप आकर्षित होकर आत्मा को पकड़ने के लिए नहीं दौड़ता। जीव जब सक्रिय होता है तभी पुद्गल-परमाणु उसकी ओर आकृष्ट होते हैं। अपने को उसमें मिलाकर उसके साथ एकमेक हो जाते हैं, और समय पर फल प्रदान कर उससे पुनः पृथक् हो जाते हैं। इस सम्पूर्ण प्रक्रिया के लिए जीव पूर्णरूप से उत्तरदायी है। जीव की क्रिया से ही पुद्गल परमाणु उसकी ओर खिंचते हैं, सम्बद्ध होते हैं और उचित फल प्रदान करते हैं। यह कार्य न अकेला जीव ही कर सकता है और न अकेला पुद्गल ही कर सकता है। दोनों के सम्मिलित और पारस्परिक प्रभाव से ही यह सब कुछ होता है। कर्म के कर्तृत्व में जीव की इस प्रकार की निमित्तता नहीं है कि जीव साख्यपुरुष की भाँति निष्क्रिय अवस्था में निर्लिप्त भाव से विद्यमान रहता हो और पुद्गल अपने आप कर्म के रूप में परिणत हो जाते हो। जीव और पुद्गल के परस्पर मिलने से ही कर्म की उत्पत्ति होती है। एकान्त रूप से जीव को चेतन और कर्म को जब नहीं कह सकते। जीव भी कर्म-पुद्गल के ससर्ग के कारण कथञ्चित् जब है और कर्म भी चैतन्य के ससर्ग के कारण कथञ्चित् चेतन है। जब जीव और कर्म एक-दूसरे से पूर्णरूप से पृथक् हो जाते हैं, उनमें किसी प्रकार का संपर्क नहीं रहता है तब वे अपने शुद्ध स्वरूप में आजाते हैं अर्थात् जीव एकान्त रूप से चेतन हो जाता है और कर्म एकान्त रूप से जब।

मसारी जीव और द्रव्यकर्म रूप पुद्गल के मिलने पर उसके प्रभाव से ही जीव में राग-द्वेषादि भावकर्म की उत्पत्ति संभव है। प्रश्न है कि यदि जीव अपने शुद्ध स्वभाव का कर्ता है और पुद्गल भी अपने शुद्ध स्वभाव का कर्ता है, तो राग-द्वेष आदि भावों का कर्ता कौन है? राग-द्वेष आदि भाव न तो जीव के शुद्ध स्वभाव के अन्तर्गत हैं और न पुद्गल के ही शुद्ध स्वभाव के अन्तर्गत हैं, अतः उसका कर्ता किसे मानें।

उत्तर है—चेतन आत्मा और अचेतन द्रव्यकर्म के मिश्रित रूप को ही इन अशुद्ध-वैभाविक भावों का कर्ता मान सकते हैं। राग-द्वेषादि भाव चेतन और अचेतन द्रव्यों के सम्मिश्रण से पैदा होते हैं वैसे ही मन, वचन

और काय आदि भी । कर्मों की विभिन्नता और विविधता से ही यह सारा वैचित्र्य है ।

निश्चयदृष्टि से कर्म का कर्तृत्व और भोक्तृत्व मानने वाले चिन्तक कहते हैं—आत्मा अपने स्वाभाविक भाव ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य आदि का और वैभाविक भाव राग, द्वेष आदि का कर्ता है परन्तु उसके निमित्त से जो पुद्गल-परमाणुओं में कर्मरूप परिणमन होता है उसका वह कर्ता नहीं है । जैसे घड़े का कर्ता मिट्टी है, कुम्हार नहीं । लोक-भाषा में कुम्हार को घड़े का बनाने वाला कहते हैं पर इसका सार इतना ही है कि घट-पर्याय में कुम्हार निमित्त है । वस्तुतः घट मृत्तिका का एक भाव है इसलिए उसका कर्ता भी मिट्टी ही है ।<sup>१</sup>

किन्तु प्रस्तुत उदाहरण उपयुक्त नहीं है । आत्मा और कर्म का सम्बन्ध घड़े और कुम्हार के समान नहीं है । घड़ा और कुम्हार दोनों परस्पर एकमेक नहीं होते किन्तु आत्मा और कर्म नीरक्षीरवत् एकमेक हो जाते हैं । इसलिए कर्म और आत्मा का परिणमन घड़ा और कुम्हार के परिणमन से पृथक् प्रकार का है । कर्म-परमाणुओं और आत्म-प्रदेशों का परिणमन जड़ और चेतन का मिश्रित परिणमन होता है जिनमें अनिवार्य रूप से एक दूसरे से प्रभावित होते हैं किन्तु घड़े और कुम्हार के सम्बन्ध में यह बात नहीं है । आत्मा कर्मों का केवल निमित्त ही नहीं किन्तु कर्ता और भोक्ता भी है । आत्मा के वैभाविक भावों के कारण पुद्गल-परमाणु उसकी ओर आकर्षित होते हैं, इसलिए वह उनके आकर्षण का निमित्त है । वे परमाणु आत्म-प्रदेशों के साथ एकमेक होकर कर्मरूप में परिणत हो जाते हैं, इसलिए आत्मा कर्मों का कर्ता है । वैभाविक भावों के रूप में आत्मा को उनका फल भोगना पड़ता है इसलिए वह कर्मों का भोक्ता भी है ।

### कर्म की मर्यादा

जैन-कर्म-सिद्धान्त का यह स्पष्ट अभिमत है कि कर्म का सम्बन्ध व्यक्ति के शरीर, मन और आत्मा से है । व्यक्ति के शरीर, मन और आत्मा की सुनिश्चित सीमा है और वह उसी सीमा में सीमित है । इसी प्रकार कर्म भी उसी सीमा में अपना कार्य करता है । यदि कर्म की सीमा न माने तो आकाश के समान वह भी सर्वव्यापक हो जायेगा । सत्य तथ्य

यह है कि आत्मा का स्वदेह परिणामत्व भी कर्म के ही कारण है। कर्म के कारण आत्मा देह में आबद्ध है तो फिर कर्म उसे छोड़कर अन्यत्र कहाँ जा सकता है? जब आत्मा सभी प्रकार के शरीरों से मुक्त हो जाता है तब उसका कर्म के साथ किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं रहता। वह हमेशा के लिए कर्म से मुक्त हो जाता है। ससारी आत्मा हमेशा किसी न किसी शरीर से बद्ध रहता है और उससे सम्बद्ध कर्मपिण्ड भी उसी शरीर की सीमाओं में सीमित रहता है।

प्रश्न है—शरीर की सीमाओं में सीमित कर्म अपनी सीमाओं का परित्याग कर फल दे सकता है? या व्यक्ति के तन-मन-वचन से भिन्न पदार्थों की उत्पत्ति, प्राप्ति, व्यय आदि के लिए उत्तरदायी हो सकता है? जिस क्रिया या घटना विशेष से किसी व्यक्ति का प्रत्यक्ष या परोक्ष किसी किसी भी प्रकार का सम्बन्ध नहीं है उसके लिए भी क्या उस व्यक्ति के कर्म को कारण मान सकते हैं?

उत्तर है—जैन-कर्म-साहित्य में कर्म के मुख्य आठ प्रकार बताये हैं। उसमें एक भी प्रकार ऐसा नहीं है जिसका सम्बन्ध आत्मा और शरीर से पृथक् किसी अन्य पदार्थ से हो। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय कर्म आत्मा के मूलगुण ज्ञान, दर्शन, सुख और वीर्य का घात करते हैं और वेदनीय, आयु, नाम और गोत्र कर्म शरीर की विभिन्न अवस्थाओं का निर्माण करते हैं। इस तरह आठों कर्मों का साक्षात् सम्बन्ध आत्मा और शरीर के साथ है, अन्य पदार्थों और घटनाओं के साथ नहीं है। परम्परा से आत्मा, शरीर आदि के अतिरिक्त पदार्थों और घटनाओं से भी कर्मों का सम्बन्ध हो सकता है, यदि इस प्रकार सिद्ध हो सके तो।

कर्मों का सीधा सम्बन्ध आत्मा और शरीर से है तब प्रश्न उद्बुद्ध होता है कि धन-सम्पत्ति आदि की प्राप्ति को पुण्यजन्य किस कारण से माना जाता है?

उत्तर में निवेदन है कि धन-परिजन आदि से सुख आदि की अनुभूति हो तो शुभ कर्मोदय की निमित्तता के कारण वास्तव पदार्थों को भी उपचार में पुण्यजन्य मान सकते हैं। वस्तुतः पुण्य का कार्य सुख आदि की अनुभूति है, धन आदि की उपलब्धि नहीं। धन आदि के अभाव में भी सुख आदि का अनुभव होता है तो उसे पुण्य या शुभ कर्मों का फल समझना चाहिए। यह

सत्य है कि बाह्य पदार्थों के बिना निमित्त भी सुख आदि की अनुभूति हो सकती है। इसी तरह दुःख आदि भी हो सकता है। सुख-दुःख आदि जितनी भी शारीरिक, मानसिक और आत्मिक अनुभूति होती है उसका मूल कारण बाह्य नहीं आन्तरिक है। कर्म का सम्बन्ध आन्तरिक कारण से है, बाह्य पदार्थों से नहीं। बाह्य पदार्थों की उत्पत्ति, विनाश और प्राप्ति अपने-अपने कारणों से होती है किन्तु हमारे कर्मों के कारण से नहीं होती। हमारे कर्म हमारे तक ही सीमित रहते हैं, सर्वव्यापक नहीं हैं। वे हमारे शरीर और आत्मा से भिन्न अति दूर पदार्थों को किस प्रकार उत्पन्न कर सकते हैं, आकर्षित कर सकते हैं, हम तक पहुँचा सकते हैं, न्यून और अधिक कर सकते हैं, विनष्ट कर सकते हैं, सुरक्षित कर सकते हैं, ये सभी कार्य हमारे कर्मों से नहीं किन्तु अन्य कारणों से होते हैं। सुख-दुःख आदि की अनुभूति में निमित्त, सहायक या उत्तेजक होने के कारण उपचार व परम्परा से बाह्य वस्तुओं को पुण्य-पाप का परिणाम मान लेते हैं।

जीव की विविध अवस्थाएँ कर्मजन्य हैं। शरीर, इन्द्रियों, श्वासोच्छ्वास, मन-वचन आदि जीव की विविध अवस्थाएँ कर्म के कारण हैं। किन्तु पत्नी या पति की प्राप्ति, पुत्र-पुत्री की प्राप्ति, सयोग-वियोग, हानि-लाम, सुकाल और दुष्काल, प्रकृति-प्रकोप, राज-प्रकोप आदि का कारण उनका अपना होता है, हमारा कर्म नहीं। यह ठीक है कि कुछ कार्यों व घटनाओं में हमारा यत्किंचित् निमित्त हो सकता है किन्तु उनका मूल स्रोत उन्हीं के अन्दर है, हमारे में नहीं। हम प्रियजन, स्वजन आदि के मिलने को पुण्य कर्म मानते हैं और उनके वियोग को पाप-फल कहते हैं परन्तु यह मान्यता जैनदर्शन की नहीं है। पिता के पुण्य के उदय से पुत्र पैदा नहीं होता, और पिता के पाप के उदय से पुत्र की मृत्यु नहीं होती। पुत्र के पैदा होने और मरने में उसका अपना कर्मों का उदय है किन्तु पिता का पुण्योदय और पापोदय नहीं। हाँ, यह सत्य है कि पुत्र पैदा होने के पश्चात् वह जीवित रहता है तो मोहनीय कर्म के कारण पिता को प्रसन्नता हो सकती है और उसके मरने पर दुःख हो सकता है। इस प्रसन्नता और दुःख का कारण पिता का पुण्योदय और पापोदय है और उसका निमित्त पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु है। इस तरह पिता के पुण्योदय और पापोदय से पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु नहीं होती किन्तु पुत्र की उत्पत्ति और मृत्यु पिता के पुण्योदय और पापोदय का निमित्त हो सकती है। इसी

तरह अन्यान्य घटनाओं के सम्बन्ध में भी जानना चाहिए। व्यक्ति का कर्मोदय, कर्मक्षय, कर्मोपशम आदि की अपनी एक सीमा है और वह सीमा है उसका शरीर, मन, वचन आदि। उस सीमा को लाँघ कर कर्मोदय नहीं होता। सारांश यह है कि अपने से पृथक् सम्पूर्ण पदार्थों की उत्पत्ति और विनाश उनके अपने कारणों से होती है हमारे कर्म के उदय के कारण से नहीं होती।

### उदय

उदय का अर्थ काल मर्यादा का परिवर्तन है। बँधे हुए कर्म-मुद्गल अपना कार्य करने में समर्थ हो जाते हैं तब उनके निषेक<sup>१</sup>—कर्म-मुद्गलों की एक काल में उदय होने योग्य रचना-विशेष—प्रकट होने लगते हैं वह उदय है।

दो प्रकार से कर्म का उदय होता है—

(१) प्राप्त-काल कर्म का उदय।

(२) अप्राप्त-काल कर्म का उदय।

कर्म का बन्ध होते ही उसमें उसी समय विपाक-प्रदर्शन की सामर्थ्य नहीं हो जाती। वह सामर्थ्य निश्चित अवधि के पश्चात् होती है। कर्म की प्रस्तुत अवस्था अवाधा कहलाती है। उस समय कर्म का कर्तृत्व प्रकट नहीं होता किन्तु कर्म का अवस्थान-मात्र होता है। अवाधा का अर्थ अन्तर है। बन्ध और उदय के अन्तर का जो काल है, वह अवाधाकाल है।<sup>२</sup>

अवाधाकाल से स्थिति के दो विभाग होते हैं—

(१) अवस्थानकाल।

(२) अनुभव या निषेक-काल।

अवाधाकाल के समय अनुभव नहीं होता किन्तु केवल अवस्थान होता है। अवाधाकाल पूर्ण होने पर अनुभव होता है। जितना अवाधाकाल होता है उतना अनुभव काल से अवस्थान-काल विशेष होता है। अवाधा-काल को छोड़कर चिन्तन करे तो अवस्थान और निषेक या अनुभव—ये

१ कर्म-निषेका नाय कर्म-दलिकस्य अनुभवनाथं रचनाविशेषः ।

—भगवती ६।३।२३६ वृत्ति

२ अवाधा—स्मरण उदय, न अवाधा अवाधा—कर्मणो बधस्योदयस्य चान्तरम् ।

—भगवती ६।३।२३६ वृत्ति

## पुरुषार्थ से भाग्य में परिवर्तन हो सकता है

वर्तमान में जो हम पुरुषार्थ करते हैं उसका फल अवश्य ही प्राप्त होता है। भूतकाल की दृष्टि से उसका महत्त्व है भी और नहीं भी है। वर्तमान में किया गया पुरुषार्थ यदि भूतकाल के किये गये पुरुषार्थ से दुर्बल है तो वह भूतकाल के किये गये पुरुषार्थ पर नहीं छा सकता। यदि वर्तमान में किया गया पुरुषार्थ भूतकाल के पुरुषार्थ से प्रबल है तो वह भूतकाल के पुरुषार्थ को अन्यथा भी कर सकता है।

कर्म की केवल बन्ध और उदय ये दो ही अवस्थाएँ नहीं हैं, अन्य अवस्थाएँ भी हैं। बन्ध और उदय ये दो ही अवस्थाएँ होती तो कर्म-परिवर्तन को अवकाश नहीं था किन्तु अन्य अवस्थाएँ भी हैं —

(१) अपवर्तन से कर्म-स्थिति का अल्पीकरण (स्थितिघात) और रस का मन्दीकरण (रसघात) होता है।

(२) उद्वर्तना से कर्म-स्थिति का दीर्घीकरण और रस का तीव्रीकरण होता है।

(३) उदीरणा से दीर्घकाल के पश्चात् तीव्र भाव से उदय में आने वाले कर्म उसी समय और मन्द भाव से उदय में आ जाते हैं।

(४) एक कर्म शुभ होता है और उसका विपाक भी शुभ होता है। एक कर्म शुभ होता है, उसका विपाक अशुभ होता है। एक कर्म अशुभ होता है उसका विपाक शुभ होता है, एक कर्म अशुभ होता है और उसका विपाक भी अशुभ होता है। जो कर्म शुभ रूप में बँधता है, शुभ रूप में ही उदय में आता है, वह शुभ है और शुभ विपाक वाला है। जो कर्म शुभ रूप में बँधता है, अशुभ रूप में उदय में आता है वह शुभ और अशुभ विपाक वाला है। जो कर्म अशुभ रूप में बँधता है, शुभ रूप में उदय में आता है वह अशुभ और शुभ विपाक वाला है। जो कर्म अशुभ रूप में बँधता है, अशुभ रूप में उदय में आता है वह अशुभ और अशुभ विपाक वाला है। कर्म के बध और उदय में जो यह अन्तर है उसका मूल कारण सक्रमण (वर्धमान कर्म में कर्मन्तर का प्रवेश) है।

जिस परिणाम विशेष से जीव कर्म-प्रकृति को बाँधता है, उसकी तीव्रता के कारण वह पहले बँधी हुई सजातीय प्रकृति के दलिको को वर्तमान में बँधने वाली प्रकृति के दलिको में सक्रान्त कर देता है, परिणत या परिवर्तित कर देता है, उसे सक्रमण कहते हैं।

पुरुषकार और पराक्रम की आवश्यकता है या अनुत्थान अकर्म, अबल, अवीर्य, अपुरुषकार और अपराक्रम की आवश्यकता होती है ।

भगवान् ने समाधान करते हुए कहा—गौतम ! जीव उत्थान आदि से अनुदीर्ण पर उदीरणा-योग्य कर्म-पुद्गलो की उदीरणा करता है, किन्तु अनुत्थान आदि के द्वारा उदीरणा नहीं करता ।<sup>१</sup>

इसमे भाग्य और पुरुषार्थ का समन्वय है । पुरुषार्थ से कर्म मे भी परिवर्तन हो सकता है, यह बात पूर्णरूप से स्पष्ट है ।

कर्म की उदीरणा 'करण' से होती है । करण का अर्थ 'योग' है । योग के तीन प्रकार है—मन, वचन और काय ।

उत्थान, बल, वीर्य आदि इन्ही के प्रकार है । योग शुभ और अशुभ दोनो प्रकार का होता है । मिथ्यात्व, अन्नत, प्रमाद, कषाय रहित योग शुभ है और इनसे सहित योग अशुभ है । सत् प्रवृत्ति शुभ योग है और असत् प्रवृत्ति अशुभ योग है । सत् प्रवृत्ति और असत् प्रवृत्ति दोनो से उदीरणा होती है ।<sup>२</sup>

### वेदना

गौतम ने भगवान से पूछा—भगवन् ! अन्य यूथिको का यह अभिमत है कि सभी जीव एवभूत वेदना (जिस प्रकार कर्म बाँधा है उसी प्रकार) भोगते हैं—क्या यह कथन उचित है ?

भगवान ने कहा—गौतम ! अन्य यूथिको का प्रस्तुत एकान्त कथन मिथ्या है । मेरा यह अभिमत है कि कितने ही जीव एवभूत-वेदना भोगते हैं और कितने ही जीव अन-एवभूत-वेदना भी भोगते हैं ।

गौतम ने पुन प्रश्न किया—भगवन् ! यह कैसे ?

भगवान ने कहा—गौतम ! जो जीव किये हुए कर्मों के अनुसार ही वेदना भोगते हैं, वे एवभूत-वेदना भोगते हैं और जो जीव किये हुए कर्मों से अन्यथा भी वेदना भोगते हैं वे अन-एवभूत-वेदना भोगते हैं ।

एक अन्य प्रश्न के उत्तर मे भगवान ने कहा—वेदना अतीतकाल मे ग्रहण किये हुए पुद्गलो की होती है । वर्तमानकाल मे ग्रहण किये जाने

भी कहा जा सकता है, पर कर्म-सन्तति की अपेक्षा आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध अनादि है ।<sup>१</sup>

### अनादि का अन्त कैसे

प्रश्न है—जब आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध अनादि है तब उसका अन्त कैसे हो सकता है ? क्योंकि जो अनादि होता है उसका नाश नहीं होता ।

उत्तर है—अनादि का अन्त नहीं होता, यह सामुदायिक नियम है, जो जाति से सम्बन्ध रखता है । व्यक्ति विशेष पर यह नियम लागू नहीं भी होता । स्वर्ण और मिट्टी का, घृत और दुग्ध का सम्बन्ध अनादि है, तथापि वे पृथक्-पृथक् होते हैं । वैसे ही आत्मा और कर्म के अनादि सम्बन्ध का अन्त होता है ।<sup>२</sup> यह भी स्मरण रखना चाहिए कि व्यक्ति रूप से कोई भी कर्म अनादि नहीं है । किसी एक कर्मविशेष का अनादि काल से आत्मा के साथ सम्बन्ध नहीं है । पूर्ववद्ध कर्म स्थिति पूर्ण होने पर आत्मा से पृथक् हो जाते हैं । नवीन कर्म का बन्धन होता रहता है । इस प्रकार प्रवाह रूप से आत्मा के साथ कर्मों का सम्बन्ध अनादि काल से है,<sup>३</sup>

१ (क) जो खलु ससारत्या जीवो तत्तो दु होदि परिणामो ।

परिणामादो कम्म कम्मादो होदि गदिसुगदी ॥

गदिमधिगदस्स देहो, देहादो इन्दियाणि जायन्ते ।

तेहि वु विसयग्गहण तत्तो रागो व दोसो वा ।

जायदि जीवस्सेव भावो ससारचक्कवालम्भि,

इदि जिणवरेहि भणिदो अणादिणिघणो सणिघणो वा ॥

—पचास्तिकाय—आचार्य कुन्दकुन्द

(ख) जीव हं कम्मु अणाइ जिय जणियउ कम्मु ण तेण ।

कम्मे जीउ वि जणिउ णवि दोहि वि आइ ण जेण ॥

एहु ववहारे जीवउउ हेउ लहे विणु कम्मु ।

वहुविह-भावे परिणवइ तेण जि धम्मु अहम्मु ॥

—परमात्मप्रकाश १।५१।६०

२ द्वयोरप्यनादिसम्बन्ध, कनकोपल-सन्निभ ।

३ (क) यथाऽनादि स जीवात्मा, यथाऽनादिश्च पुद्गल ।

द्वयोर्वन्धोऽप्यनादि स्यात् सम्बन्धो जीव-कर्मणो ॥

—पचाध्यायी २।४५, प० राजमल्ल

(ख) अस्त्यात्माऽनादितो बद्ध, कर्मणि कार्मणात्मकै । —लोकप्रकाश ४२४

(ग) आदिरहितो जीवकर्मयोग इति पक्षः । —स्थानाङ्ग १।४। ९टीका

त कि व्यवित्तश । अत अनादिकालीन कर्मा ना अन्न होता है, नप और समय के द्वारा नये कर्मों का प्रवाह रहना है, रागिन कर्म नाष्ट होन न और आत्मा मुक्त बन जाता है ।<sup>१</sup>

### आत्मा बलवान् या कर्म

आत्मा और कर्म इन दोनों में अधिक शक्तिमम्पन्न कौन है ? क्या आत्मा बलवान् है या कर्म बलवान है ।

समाधान है—आत्मा भी बलवान् है और कर्म भी बलवान है । आत्मा में भी अनन्त शक्ति है और कर्म में भी अनन्त शक्ति है । कभी जीव, काल आदि लब्धियों की अनुकूलता होने पर कर्मों को पछाड़ देता है, और कभी कर्मों की बहुलता होने पर जीव उनसे दब जाता है ।<sup>२</sup>

बहिर्दृष्टि से कर्म बलवान् प्रतीत होते हैं, पर अन्तर्दृष्टि से आत्मा ही बलवान् है, क्योंकि कर्म का कर्ता आत्मा है, वह मकड़ी की तरह कर्मों का जाल बिछाकर उसमें उलझता है । यदि वह चाहे तो कर्मों को काट भी सकता है । कर्म चाहे कितने भी अधिक शक्तिशाली हो, पर आत्मा उससे भी अधिक शक्तिसम्पन्न है ।

लौकिकदृष्टि से पत्थर कठोर है और पानी मुलायम है, किन्तु मुलायम पानी पत्थर के भी टुकड़े-टुकड़े कर देता है । कठोर चट्टानों में भी छेद कर देता है । वैसे ही आत्मा की शक्ति कर्म से अधिक है । वीर हनुमान को जब तक स्व-स्वरूप का परिज्ञान नहीं हुआ तब तक वह नाग-पाश में बँधा रहा, रावण की ठोकरें खाता रहा, अपमान के जहरीले घूंट पीता रहा, किन्तु ज्यों ही उसे स्वरूप का ज्ञान हुआ, त्यों ही नाग-पाश को तोड़कर मुक्त हो गया । आत्मा को भी जब तक अपनी विराट् चेतनाशक्ति का ज्ञान नहीं होता तब तक वह भी कर्मों को अपने से अधिक शक्तिमान् समझकर उनसे दबा रहता है, ज्ञान होने पर उनसे मुक्त हो जाता है ।

१ खवित्ता पुव्वकम्माइ, सज्जेण तवेण य ।

सव्व-दुक्ख-पहीणट्ठा, पक्कमति महेसिणो ॥

—उत्तराध्ययन २५।४५

२ कत्थवि वणिओ जीवो, कत्थवि कम्माइ हुन्ति वलियाइ ।

जीवस्म य कम्मस्स य, पुव्वविशदाइ वेराइ ।

—गणधरवाद २-२५

## कर्म और उसका फल

सासारिक जीव जो विविध प्रकार के कर्मों का बन्धन करते हैं, उन्हें विपाक की दृष्टि से भारतीय चिन्तको ने दो भागों में विभक्त किया है—शुभ और अशुभ, पुण्य और पाप अथवा कुशल, और अकुशल । इन दो भेदों का उल्लेख, जैनदर्शन,<sup>१</sup> बौद्धदर्शन,<sup>२</sup> सांख्यदर्शन<sup>३</sup> योगदर्शन,<sup>४</sup> न्याय-दर्शन, वैशेषिकदर्शन<sup>५</sup> और उपनिषद्<sup>६</sup> आदि में हुआ है । जिस कर्म के फल को प्राणी अनुकूल अनुभव करता है वह पुण्य है और प्रतिकूल अनुभव करता है वह पाप है । पुण्य के फल की सभी इच्छा करते हैं । किन्तु पाप के फल की कोई इच्छा नहीं करता । इच्छा न करने पर भी उसके विपाक से बचा नहीं जा सकता ।

जीव ने जो कर्म बाँधा है उसे इस जन्म में या आगामी जन्मों में भोगना ही पड़ता है ।<sup>७</sup> कृत-कर्मों का फल भोगे, बिना आत्मा का छुटकारा नहीं हो सकता ।<sup>८</sup>

महात्मा बुद्ध कहते हैं—चाहे अन्तरिक्ष में चले जाओ, समुद्र में ब्रुस जाओ, गिरि कदराओ में छिप जाओ । किन्तु ऐसा कोई प्रदेश नहीं, जहाँ तुम्हें पाप कर्मों का फल भोगना न पड़े ।<sup>९</sup>

१ शुभ पुण्यस्य । अशुभ पापस्य ।

—तत्त्वार्थसूत्र ६।३-४

२ विशुद्धिमग्गो १७।८८

३ सांख्यकारिका ४४ ।

४ (क) योगसूत्र २।१४

(ख) योगभाष्य २।१२

५ (क) न्यायमजरी पृ० ४७२ ।

(ख) प्रवस्तपाद पृ० ६३७।६४३

६ बृहदारण्यक ३।२।१३

७ (क) परलोककटा कम्मा इहलोए वेइज्जति,

इहलोककटा कम्मा इहलोए वेइज्जति ।

(ख) स्थानाङ्ग सूत्र ७७

—भगवती सूत्र

८ कडाण कम्माण न मोक्ख अत्थि ।

—उत्तराध्यायन ४।३

९ न अन्तलिक्खे न समुद्धमज्जे, न पब्बतान विवर पविस्स ।

न विज्जती सो जगतिप्पदेशो, यत्थद्वितो मुञ्चेज्ज्य पावकम्मा ॥

—धम्मपद ६।१२

वेदपथी कवि सिंहलन मिश्र भी यही कहते हैं कि कहीं भी चले जाओ, परन्तु जन्मान्तर में जो शुभाशुभ फल मिले है, उनके फल तो छाया के समान साथ ही साथ रहेंगे। वे तुम्हें कदापि नहीं छोड़ेंगे।<sup>१</sup>

आचार्य अमितगति का कथन है—“अपने पूर्वकृत कर्मों का ही शुभाशुभ फल हम भोगते हैं, यदि अन्य द्वारा दिया फल भोगे तो हमारे स्वकृत कर्म निरर्थक हो जायेंगे।”<sup>२</sup>

अध्यात्मशास्त्र के प्रकाण्ड पण्डित आचार्य कुन्दकुन्द का भी यही स्वर है—“जीव और कर्मपुद्गल परस्पर गाढ़ रूप में मिल जाते हैं, समय पर वे पृथक्-पृथक् भी हो जाते हैं। जब तक जीव और कर्म-पुद्गल परस्पर मिले रहते हैं तब तक कर्म सुख-दुःख देता है और जीव को वह भोगना पड़ता है।”<sup>३</sup>

महात्मा बुद्ध ने एक बार पैर में काँटा विध जाने पर अपने शिष्यों से कहा—“मिक्षुओ ! इस जन्म से एकानवे जन्म पूर्व मेरी शक्ति (शस्त्र-विशेष) से एक पुरुष की हत्या हुई थी। उसी कर्म के कारण मेरा पैर काँटे से विध गया है।”<sup>४</sup>

भगवान् महावीर के जीवन प्रसंगों से भी यह बात स्पष्ट है कि उन्हें साधनाकाल में जो रोमाचकारी कष्ट सहने पड़े थे, उनका मूल कारण पूर्वकृत कर्म ही थे।<sup>५</sup>

१ आकाशमुत्पततु गच्छतु वा दिगन्त—

मम्मोर्निधिं विशतु तिष्ठतु वा यथेष्टम् ।

जन्मान्तराजितशुभाशुभकृत्तराणां,

छायेव न त्यजति कर्म फलानुबन्धि ॥

—शान्तिशतकम् २२

२ स्वयं कृतं कर्मं यदात्मना पुरा, फलं तदीयं लभते शुभाशुभम् ।

परेण दत्तं यदि लभ्यते स्फुटं, स्वयं कृतं कर्म निरर्थकं तदा ॥

—द्वात्रिंशिका, ३०

३ जीवा पुण्यलकाया, अण्णोण्णागाढगहनपडिबद्धा ।

काले विजुज्जमाणा, सुहृदुक्खं दिति भुजन्ति ॥

—पञ्चास्तिकाय ६७

४ इत एकनवते कल्पे, शक्या मे पुष्यो हत ।

तेन कर्मविपाकेन, पादे विद्धोस्मि मिश्रव ॥

—षड्दर्शन समुच्चय, टीका

५ देखिए लेखक का भगवान् महावीर—एक अनुशीलन ग्रन्थ

### ईश्वर और कर्मवाद

जैनदर्शन का यह स्पष्ट मन्तव्य है कि जीव जैसा कर्म करता है वैसा ही उसे फल प्राप्त होता है।<sup>१</sup> न्यायदर्शन<sup>२</sup> की तरह वह कर्मफल का नियन्ता ईश्वर को नहीं मानता। कर्मफल का नियमन करने के लिए ईश्वर की आवश्यकता नहीं है। कर्म-परमाणुओं में जीवात्मा के सम्बन्ध से एक विशिष्ट परिणाम समुत्पन्न होता है।<sup>३</sup> जिससे वह द्रव्य,<sup>४</sup> क्षेत्र, काल, भाव, भव, गति, स्थिति<sup>५</sup> प्रभृति उदय के अनुकूल सामग्री से विपाक-प्रदर्शन में समर्थ होकर आत्मा के सस्कारों को मलिन करता है। उससे उनका फलोपभोग होता है। पीयूष और विष, पथ्य और अपथ्य भोजन में कुछ भी ज्ञान नहीं होता, तथापि आत्मा का संयोग पाकर वे अपनी-अपनी प्रकृति के अनुकूल विपाक उत्पन्न करते हैं। वह बिना किसी प्रेरणा अथवा बिना ज्ञान के अपना कार्य करते ही हैं। अपना प्रभाव डालते ही हैं।

कालोदायी अनगार ने भगवान् श्री महावीर से प्रश्न किया— भगवन् ! क्या जीवों के किये गये पाप कर्मों का परिपाक पापकारी होता है।<sup>६</sup>

भगवान् ने उत्तर दिया—कालोदायी ! हाँ, होता है।

कालोदायी ने पुनः जिज्ञासा व्यक्त की—भगवन् ! किस प्रकार होता है ?

भगवान् ने रूपक की भाषा में समाधान करते हुए कहा— कालोदायी ! जिस प्रकार कोई पुरुष मनोज्ञ, सम्यक् प्रकार से पका हुआ शुद्ध, अष्टादश व्यंजनो से परिपूर्ण विषयुक्त भोजन करता है। वह भोजन आपातभद्र—खाते समय अच्छा—होता है, किन्तु ज्यो-ज्यो उसका परिणामन होता है त्यों-त्यों उसमें विकृति उत्पन्न होती है, वह परिणामभद्र नहीं

१ अप्पा कत्ता विकत्ता य, दुहाण य सुहाण य ।

—उत्तरा० २०।३७

२ (क) ईश्वर कारण पुरुषकर्माफलस्य दर्शनात् ।

—न्यायदर्शन, सूत्र ४।१

(ख) तत्कारित्वादहेतु ।

—गौतमसूत्र, अ० ४, आ० १ सू० २१

३ भगवती ७-१०

४ द्रव्य, क्षेत्र, कालो, भवो य भावो य हेतवो पच ।

हेतुसमासेणुद्वो जायइ सच्चाण पगईण ॥

—पचसग्रह

५ प्रज्ञापना पृष्ठ २३

६ भगवती ७।१०

क्योंकि वह ईश्वर के सहारे ही अपना फल दे सकता है। इस प्रकार दोनों एक दूसरे के अधीन हो जाएँगे। इससे तो यही श्रेष्ठ है कि स्वयं कर्म को ही अपना फल देने वाला स्वीकार किया जाय। इससे ईश्वर का ईश्वरत्व भी अक्षुण्ण रहेगा और कर्मवाद के सिद्धान्त में भी किसी प्रकार की बाधा समुपस्थित नहीं होगी। जैन सस्कृति की चिन्तनधारा भी प्रस्तुत कथन का ही समर्थन करती है।

### कर्म का संविभाग नहीं

वैदिकदर्शन का यह मन्तव्य है कि आत्मा सर्वशक्तिमान ईश्वर के हाथ की कठपुतली है। उससे स्वयं कुछ भी कार्य करने की क्षमता नहीं है। स्वर्ग और नरक में भेजने वाला, सुख और दुःख को देने वाला ईश्वर है। ईश्वर की प्रेरणा से ही जीव स्वर्ग और नरक में जाता है।<sup>१</sup>

जैनदर्शन के कर्मसिद्धान्त ने प्रस्तुत कथन का खण्डन करते हुए कहा कि—ईश्वर किसी का उत्थान और पतन करने वाला नहीं है। वह तो वीतराग है। आत्मा ही अपना उत्थान और पतन करता है और जब आत्मा स्वभाव-दशा में रमण करता है तब उत्थान करता है और जब विभाव-दशा में रमण करता है तब उसका पतन होता है। विभाव-दशा में रमण करने वाला आत्मा ही वीतरागी नदी और कूटशाल्मली वृक्ष है, और स्वभाव-दशा में रमण करने वाला आत्मा कामधेनु और नन्दनवन है।<sup>२</sup> यह आत्मा सुख और दुःख का कर्ता, भोक्ता स्वयं ही है। शुभ मार्ग पर चलने वाला आत्मा मित्र है, और अशुभ मार्ग पर चलने वाला आत्मा शत्रु है।<sup>३</sup>

जैनदर्शन का यह स्पष्ट उद्घोष है कि जो भी सुख और दुःख प्राप्त हो रहा है उसका निर्माता आत्मा स्वयं ही है। जैसा आत्मा कर्म करेगा

१ अज्ञो जन्तुरनीशोऽयमात्मन सुख-दुःखयो ।

ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्, स्वर्गं वा श्वन्नमेव वा ॥

—महाभारत, वनपर्व अ० ३० श्लो० २८

२ अप्पा नई वेयरणी, अप्पा मे कूडसामली ।

अप्पा कामदुहा धेनु, अप्पा मे नदण वण ॥

—उत्तराध्ययन २०।३६

३ अप्पा कत्ता विकत्ता य, दुहाण य सुहाण य ।

अप्पा मित्तममित्त च, दुप्पट्ठिअ सुप्पट्ठिओ ॥

—उत्तराध्ययन २०।३७

क्योंकि वह ईश्वर के सहारे ही अपना फल दे सकता है। इस प्रकार दोनों एक दूसरे के अधीन हो जाएँगे। इससे तो यही श्रेष्ठ है कि स्वयं कर्म को ही अपना फल देने वाला स्वीकार किया जाय। इससे ईश्वर का ईश्वरत्व भी अक्षुण्ण रहेगा और कर्मवाद के सिद्धान्त में भी किसी प्रकार की बाधा समुपस्थित नहीं होगी। जैन सस्कृति की चिन्तनधारा भी प्रस्तुत कथन का ही समर्थन करती है।

### कर्म का संविभाग नहीं

वैदिकदर्शन का यह मन्तव्य है कि आत्मा सर्वशक्तिमान ईश्वर के हाथ की कठपुतली है। उससे स्वयं कुछ भी कार्य करने की क्षमता नहीं है। स्वर्ग और नरक में भेजने वाला, सुख और दुःख को देने वाला ईश्वर है। ईश्वर की प्रेरणा से ही जीव स्वर्ग और नरक में जाता है।<sup>१</sup>

जैनदर्शन के कर्मसिद्धान्त ने प्रस्तुत कथन का खण्डन करते हुए कहा कि—ईश्वर किसी का उत्थान और पतन करने वाला नहीं है। वह तो वीतराग है। आत्मा ही अपना उत्थान और पतन करता है और जब आत्मा स्वभाव-दशा में रमण करता है तब उत्थान करता है और जब विभाव-दशा में रमण करता है तब उसका पतन होता है। विभाव-दशा में रमण करने वाला आत्मा ही वीतरागी नदी और कूटशाल्मली वृक्ष है, और स्वभाव-दशा में रमण करने वाला आत्मा कामधेनु और नन्दनवन है।<sup>२</sup> यह आत्मा सुख और दुःख का कर्ता, भोक्ता स्वयं ही है। शुभ मार्ग पर चलने वाला आत्मा मित्र है, और अशुभ मार्ग पर चलने वाला आत्मा शत्रु है।<sup>३</sup>

जैनदर्शन का यह स्पष्ट उद्घोष है कि जो भी सुख और दुःख प्राप्त हो रहा है उसका निर्माता आत्मा स्वयं ही है। जैसा आत्मा कर्म करेगा

- १ असौ जन्तुरनीशोऽयमात्मन सुख-दुःखयो ।  
ईश्वरप्रेरितो गच्छेत्, स्वर्गं वा श्वन्नमेव वा ॥

—महाभारत, वनपर्व अ० ३० श्लो० २८

- २ अप्पा नई वयरणी, अप्पा मे कूडसामली ।  
अप्पा कामदुहा वेत्तु, अप्पा मे नदण वण ॥

—उत्तराध्ययन २०।३६

- ३ अप्पा कत्ता विकत्ता य, दुहाण य सुहाण य ।  
अप्पा मित्तममित्त च, दुप्पट्ठिअ सुपट्ठिओ ॥

—उत्तराध्ययन २०।३७

इन आठ कर्म-प्रकृतियों के भी दो अवान्तर भेद हैं। इनमें चार घाती हैं और चार अघाती हैं। (१) ज्ञानावरण (२) दर्शनावरण (३) मोहनीय (४) अन्तराय—ये चार घाती हैं।<sup>१</sup> (१) वेदनीय (२) आयु (३) नाम (४) गोत्र—ये अघाती हैं।<sup>२</sup>

जो कर्म आत्मा से बँधकर उसके स्वरूप का या उसके स्वाभाविक गुणों का घात करते हैं, वे घाती कर्म हैं। इनकी अनुभाग-शक्ति का सीधा असर आत्मा के ज्ञान आदि गुणों पर होता है। इनसे गुण विकास अवरुद्ध होता है, जैसे बादल सहस्ररश्मि सूर्य के चमचमाते प्रकाश को आच्छादित कर देता है, उसकी रश्मियों को बाहर नहीं आने देता, वैसे ही घाती कर्म आत्मा के मुख्य गुण (१) अनन्त ज्ञान (२) अनन्त दर्शन (३) अनन्त सुख (४) और अनन्त वीर्य गुणों को प्रकट नहीं होने देता। ज्ञानावरणीय कर्म जीव की अनन्त ज्ञान शक्ति को प्रकट नहीं होने देता। दर्शनावरणीय कर्म आत्मा के अनन्त दर्शन शक्ति के प्रादुर्भाव को रोकता है। मोहनीय कर्म आत्मा के सम्यक् श्रद्धा, और सम्यक् चारित्र्य गुण का अवरोध करता है, जिससे आत्मा को अनन्त सुख प्राप्त नहीं होता। अन्तराय कर्म आत्मा की अनन्त वीर्यशक्ति आदि का प्रतिघात करता है, जिससे आत्मा अपनी अनन्त विराट् शक्ति का विकास नहीं कर पाता। इस प्रकार घातीकर्म आत्मा के विभिन्न गुणों का घात करते हैं।

नामकम्म च गोय च, अन्तराय तहेव य ।

एवमेयाइ कम्माइ, अट्टेव उ समासओ ॥ —उत्तराध्ययन ३३।२—३

(ख) स्थानाङ्ग ८।३।५६६

(ग) प्रज्ञापना २३।१

(घ) भगवती शतक ६, उद्दे० ६, पृ० ४५३

(ङ) तत्त्वार्थसूत्र ८।५

(च) प्रथम कर्मग्रन्थ गा० ३

(छ) पंचसग्रह २-२

१ (क) तत्र घातीनि चत्वारि, कर्मण्यन्वर्थसज्ञया ।

घातकत्वाद् गुणानां हि जीवस्यैवेति वाक्स्मृतिः ॥ —पञ्चाध्यायी २।६६८

(ख) आवरणमोहविष, घादी जीवगुणघादणत्तादौ ।—गोमटसार-कर्मकाण्ड ६

२ (क) तत शेषचतुष्क स्यात्, कर्माघातिविवक्षया ।

गुणानां घातकाभावशक्तिरप्यात्मशक्तिवत् ॥ —पञ्चाध्यायी २।६६९

(ख) आसगणाम गोद, वेयणिय तद् अघादिति । —गोमटसार-कर्मकाण्ड ६

वैसे ही ज्ञानावरण कर्म के प्रभाव से आत्मा की समस्त पदार्थों की सम्यक् तथा जानने की ज्ञान-शक्ति आच्छादित हो जाती है ।<sup>१</sup>

ज्ञानावरण कर्म की पाँच उत्तर प्रकृतियाँ हैं—(१) मतिज्ञानावरण (२) श्रुतज्ञानावरण (३) अवधिज्ञानावरण (४) मन पर्यायज्ञानावरण (५) केवल ज्ञानावरण ।<sup>२</sup>

मतिज्ञानावरण कर्म इन्द्रियो व मन से होने वाले ज्ञान का निरोध करता है । श्रुतज्ञानावरण कर्म शब्द और अर्थ की पर्यालोचना से होने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है । अवधिज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना होने वाले रूपी पदार्थों के मर्यादित प्रत्यक्ष ज्ञान को अवरुद्ध करता है । मन पर्यायज्ञानावरण कर्म इन्द्रिय तथा मन की सहायता के बिना सजी जोवो के मनोगत भावों को जानने वाले ज्ञान को आच्छादित करता है । केवल ज्ञानावरण कर्म, सर्व द्रव्यो और पर्यायों को युगपत् प्रत्यक्ष जानने वाले ज्ञान को आवृत करता है ।

ज्ञानावरण कर्म की उत्तर प्रकृतियाँ सर्वघाती और देशघाती रूप से दो प्रकार की हैं ।<sup>३</sup> जो प्रकृति स्वघात्य ज्ञान गुण का पूर्णतया घात करे वह सर्वघाती है और जो स्वघात्य ज्ञान गुण का आंशिक रूप से घात करे वह देशघाती है । मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मन पर्यायज्ञानावरण ये चार देशघाती हैं और केवलज्ञानावरण सर्वघाती है ।

१ (क) एसि ज आवरण पडुब्ब चक्खुस्स त तथावरण । —प्रथम कर्मग्रन्थ ६

(ख) पडपडिहारसिमिज्जाहलित्तकुलालमडयारीण,  
जह एदेसि भावा तहवि य कम्मा भुण्हेयव्वा ।

—गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) २१

(ग) सरउग्गयससिनिम्मलयरस्स जीवस्स छायाण जमिह ।

णाणावरण कम्म पडोवम होइ एव तु ॥

—स्थानाग, २।४।१०५ टीका मे उद्धृत

२ (क) नाणावरण पचविह, सुय आमिणिबोहिय ।

ओहिनाण च तइय मणनाण च केवल ॥

—उत्तराध्ययन० ३३।४

(ख) प्रज्ञापना २३।२

(ग) स्थानाङ्ग ५।४६४

(घ) तत्त्वार्थ० ८।६-७

३ णाणावरणिज्जे कम्मे दुविहे प० त०—देसनाणावरणिज्जे चेव सव्वणाणावर-  
णिज्जे चेव ।

—स्थानाङ्ग सूत्र २।४।१०५

## दर्शनावरण कर्म

पदार्थों की विशेषता को ग्रहण किये बिना केवल उनके सामान्य धर्म का बोध करना दर्शनोपयोग है।<sup>१</sup> जिस कर्म के प्रभाव से दर्शनोपयोग आच्छादित रहता है वह दर्शनावरणीय कर्म है। दर्शन गुण के सीमित होने पर ज्ञानोपलब्धि का द्वार बन्द हो जाता है। इस कर्म की तुलना शासक के उस द्वारपाल से की गई है जो शासक से किसी व्यक्ति को मिलने में बाधा उपस्थित करता है। द्वारपाल की बिना आज्ञा के व्यक्ति शासक से नहीं मिल सकता, वैसे ही दर्शनावरण कर्म वस्तुओं के सामान्य बोध को रोकता है।<sup>२</sup> पदार्थों के देखने में अडचन डालता है।

दर्शनावरण कर्म की नौ उत्तर प्रकृतियाँ हैं—(१) चक्षुर्दर्शनावरण, (२) अचक्षुर्दर्शनावरण, (३) अवधिदर्शनावरण, (४) केवल दर्शनावरण, (५) निद्रा, (६) निद्रानिद्रा, (७) प्रचला, (८) प्रचला-प्रचला, (९) स्त्यान-नद्धि।<sup>३</sup>

चक्षुर्दर्शनावरण कर्म नेत्रों द्वारा होने वाले सामान्य बोध को आवृत करता है। अचक्षुर्दर्शनावरण कर्म—चक्षु के अतिरिक्त अन्य इन्द्रियो और

१ ज सामन्नगृहण, भावाण नेव कट्टु आगार।

अविसेसिऊण मत्थे, दसणमिह वुच्चए समये ॥

२ (क) दसणसीले जीवे, दंसणचाय करेइ ज कम्म।

त पडिहारसमाण, दसणवारण भवे जीवे ॥

—स्थानाङ्ग २।४।१०५ टीका

(ख) दसणचउ पणनिहा, वित्तिसम दसणावरण।

—प्रथम कर्मग्रन्थ ९

(ग) गोम्मटसार कर्मकाण्ड २१, नेमिचन्द्र

३ (क) निहा तहेव पयला, निहानिहा य पयलपयला य।

ततो य थीणगिद्धी उ, पचमा होइ नायव्वा ॥

चक्खुमचक्खुओहिस्स, दसणे केवले य आवरणे।

एव तु नवविगप्प, नायव्व दसणावरण ॥ —उत्तरा० ३३।५-६

(ख) समवायाङ्ग सू० ९

(ग) स्थानाङ्ग ८।३।६६८

(घ) चक्षुरचक्षुरवधिकेवलाना निद्रा-निद्रानिद्रा-प्रचला-प्रचलाप्रचला स्त्यान-गृद्धिवेदनीयानि च।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।८

(ङ) प्रज्ञापना २३।१

(च) कर्मग्रन्थ

—(१) सातावेदनीय, (२) असातावेदनीय ।<sup>१</sup> सातावेदनीय कर्म से जीव को भौतिक सुखो की उपलब्धि होती है और असातावेदनीय कर्म से मानसिक और शारीरिक दुःख प्राप्त होता है ।<sup>२</sup>

वेदनीय कर्म की तुलना मधु से लिप्त तलवार की धार से की गई है । तलवार की धार पर लिप्त मधु को चाटने के सदृश सातावेदनीय है और जीभ कट जाने के समान असातावेदनीय है ।<sup>३</sup>

सातावेदनीय कर्म आठ प्रकार का है—मनोज्ञ शब्द, मनोज्ञ रूप, मनोज्ञ गन्ध, मनोज्ञ रस, मनोज्ञ स्पर्श, सुखित मन, सुखित वाणी, सुखित काय जिससे प्राप्त हो ।<sup>४</sup>

असातावेदनीय भी आठ प्रकार का है—अमनोज्ञ शब्द, अमनोज्ञ रूप, अमनोज्ञ गन्ध, अमनोज्ञ रस, अमनोज्ञ स्पर्श, दुःखित मन, दुःखित वाणी, दुःखित काय की प्राप्ति जिससे हो ।<sup>५</sup>

१ (क) वेयणीय पि दुविह सायमसाय च आहिय । —उत्तराध्ययन ३३।७

(ख) स्थानाङ्ग २।१०५

२ यदुदयावहेवादिगतिषु शरीरमानससुखप्राप्तिस्तत्सद्वेद्यम् । प्रशस्तवेद्य सद्वेद्यमिति । यत्फलं दुःखमनेकविधं तदसद्वेद्यम् । अप्रशस्तं वेद्यमसद्वेद्यमिति ।

—तत्त्वार्थ० ८।८, सर्वार्थसिद्धि

३ (क) महूलित्तखगधारालिहणं व दुहा उ वेयणिय । —प्रथम कर्मग्रन्थ, १२

(ख) तथा वेद्यते—अनुभूयत इति वेदनीय, सातं सुखं तद्रूपतया वेद्यते यत्तत्तथा, दीर्घत्वं प्राकृतत्वात्, इतरद्—एतद्विपरीतम् आह च—

महूलित्तनिसियकरवालधार जीहाए जारिस लिहण ।

तारिसय

सुहदुहउप्पायग

मुणह ॥

—ठाणाङ्ग २।४।१०५ टीका

४ (क) स्थानाङ्ग ८।४८८

(ख) प्रज्ञापना २३।३

५ (क) स्थानाङ्ग ८।४८८

(ख) असायावेदणिज्जे ण भते । कस्मे कतिविधे पण्णत्ते ? गोयमा ।

अदुविधे पण्णत्ते त जहा-अमणुण्णा सदा, जाव कायदुहया ।

—प्रज्ञापना २३।३।१५

उदय से जीव को तत्त्व-अतत्त्व का भेद-विज्ञान नहीं हो पाता, वह ससार के विकारो मे उलझ जाता है ।<sup>१</sup>

मोहनीय कर्म दो प्रकार का होता है—(१) दर्शन मोहनीय और (२) चारित्र मोहनीय ।<sup>२</sup> यहाँ दर्शन का अर्थ तत्त्वार्थश्रद्धान रूप आत्मगुण है ।<sup>३</sup> जैसे मदिरापान से बुद्धि मूर्च्छित हो जाती है वैसे ही दर्शन मोहनीय कर्म के उदय से आत्मा का विवेक विलुप्त हो जाता है । वह अनात्मीय पदार्थों को आत्मीय समझता है ।<sup>४</sup> वह धर्म को अधर्म और अधर्म को धर्म मानता है ।

दर्शन मोहनीय कर्म तीन प्रकार का है<sup>५</sup>—(१) सम्यक्त्वमोहनीय—जो कर्म सम्यक्त्व का प्रकट होना तो नहीं रोक सकता किन्तु उसमे चल, मलिन और अगाध दोष उत्पन्न करता है । (२) मिथ्यात्वमोहनीय—जो कर्म तत्त्व मे श्रद्धा उत्पन्न नहीं होने देता, और विपरीत श्रद्धा उत्पन्न करता है । (३) मिश्रमोहनीय—जो कर्म तत्त्व श्रद्धा मे दोलायमान स्थिति उत्पन्न करता है । दर्शनमोहनीय के शुद्ध दलिक सम्यक्त्वमोहनीय, अशुद्ध दलिक मिथ्यात्वमोहनीय और शुद्धाशुद्ध दलिक सम्यग्मिथ्यात्वमोहनीय

- १ (क) मज्ज व मोहणीय —प्रथम कर्मग्रन्थ, गाथा १३  
 (ख) जह मज्जपाणमूढो लोए पुरिसो परव्वसो होइ ।  
 तह मोहेण-विमूढो जीवो उ परव्वसो होइ ॥  
 —स्थानाङ्क २।४।१०५ टीका

(ग) गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) २१

- २ (क) मोहणिज्ज पि दुविह, दसणे चरणे तहा । —उत्तराध्ययन ३३।८  
 (ख) ठाणाङ्क २।४।१०५  
 (ग) प्रज्ञापना २३।२

- ३ तत्त्वार्थश्रद्धान सम्यग्दर्शनम् । —तत्त्वार्थसूत्र १।२

- ४ यथा मद्यादिपानस्य, पाकाद् बुद्धिर्विमुह्यति ।  
 इवेत शखादि यद्वस्तु पीत पश्यति विभ्रमात् ॥  
 तथा दर्शनमोहस्य, कर्मणस्तूदयादिह ।  
 अपि यावदनात्मीयमात्मीय मनुते कुहक् ॥ —पचाध्यायी २।६८-६-७

- ५ (क) सम्मत्त चेव मिच्छत्त, सम्मामिच्छत्तमेव य ।  
 एयाओ तिन्नि पयडीओ, मोहणिज्जस्स दसणे ॥ —उत्तराध्ययन ३३।६  
 (ख) स्थानाङ्क २।१८४

और सज्वलन, यो चार-चार प्रकार के हैं । इस प्रकार सोलह भेद कषाय-मोहनीय के हैं । इसके उदय से प्राणी में क्रोधादि कषाय उत्पन्न होते हैं ।

अनन्तानुबन्धी चतुष्क के प्रभाव से जीव अनन्त काल तक ससार में भ्रमण करता है । यह कषाय सम्यक्त्व का विधातक है ।<sup>१</sup>

अप्रत्याख्यानावरणीय चतुष्क के प्रभाव से देशविरति रूप श्रावक धर्म की प्राप्ति नहीं होती ।<sup>२</sup> प्रत्याख्यानावरण चतुष्क के उदय से सर्वविरति रूप श्रमणधर्म की प्राप्ति नहीं होती ।<sup>३</sup> सज्वलन कषाय के प्रभाव से श्रमण यथाख्यात चारित्ररूप उत्कृष्ट चारित्र प्राप्त नहीं कर सकता ।<sup>४</sup> गोम्मटसार में भी ऐसा ही उल्लेख मिलता है ।<sup>५</sup>

अनन्तानुबन्धी चतुष्क की स्थिति यावज्जीवन की, अप्रत्याख्यानी चतुष्क की एक वर्ष की, प्रत्याख्यानी कषाय की चार माह की और सज्वलन कषाय की स्थिति एक पक्ष की है ।<sup>६</sup> गोम्मटसार कर्मकाण्ड में स्थिति के स्थान पर वासना या प्रतिशोध की भावना का वर्णन है ।<sup>७</sup>

१ (क) अनन्तानुबन्धी सम्यग्दर्शनोपधाती । तस्योदयाद्वि सम्यग्दर्शनं नोत्पद्यते ।  
पूर्वोत्पन्नमपि च प्रतिपतति । —तत्त्वार्थसूत्र ८।१० भाष्य

(ख) अनन्तायनुबन्धन्ति यतो जन्मानि भूतये ।  
ततोऽनन्तानुबन्ध्याख्याक्रोधाद्येषु नियोजिता ॥

२ (क) स्वल्पमपि नोत्सहेद् येषां प्रत्याख्यानमिहोदयात् ।  
अप्रत्याख्यानसंज्ञास्तौ द्वितीयेषु निवेशिता ॥

(ख) अप्रत्याख्यानकषायोदयाद्विरतिर्न भवति— —तत्त्वार्थभाष्य ८।१०

३ (क) सर्वसावद्यविरति प्रत्याख्यानमुदाहृतम् ।  
तदावरणसंज्ञास्तृतीयेषु निवेशिता ॥

(ख) प्रत्याख्यानावरणकषायोदयाद्विरताविरतर्भवत्युत्तमचारित्र लाभस्तु न भवति ।  
—तत्त्वार्थसूत्र ८।१० भाष्य

४ (क) सज्वलनकषायोदयाद्यथाख्यातचारित्रलाभो न भवति ।

—तत्त्वार्थसूत्र ८।१० भाष्य

५ सम्मत्तदेससयलचरित्तजहक्खादचरणपरिणामे ।

धादति वा कपाया चउ सोल असल्ललोगमिदा ॥ —गोम्मटसार, जीवकाण्ड २८३

६ जाजीववरिसचउभासपक्खणा नरयतिरियनर अमरा ।

सम्माणुसव्वविरई अहखायचरित्तघायकरा ॥ —प्रथम कर्मग्रन्थ गा० १८

७ अतो मुहुत्तपक्खं छम्मास सत्तणत्त भव ।

सजलणमादियाण वासणकालो हु वोढब्बो ॥

—गोम्मटसार, कर्मकाण्ड

नाम कर्म के भी मुख्य दो भेद हैं—शुभ और अशुभ ।<sup>१</sup> अशुभ नाम पापरूप है और शुभ नाम पुण्यरूप है ।

नाम कर्म की मध्यम रूप से बयालीस उत्तर-प्रकृतियाँ भी होती हैं ।<sup>२</sup> वे इस प्रकार हैं —

(१) गतिनाम—जन्म-सम्बन्धी विविधता का निमित्त कर्म । इसके चार उपभेद हैं—(क) नरक गतिनाम, (ख) तिर्यञ्च गतिनाम, (ग) मनुष्य गतिनाम (घ) देवगति नाम ।

(२) जातिनाम—एकेन्द्रियत्व से लेकर पचेन्द्रियत्व तक का अनुभव करने वाला कर्म । इसके पाँच उपभेद हैं—(क) एकेन्द्रिय जातिनाम, (ख) द्वीन्द्रिय जातिनाम, (ग) त्रीन्द्रिय जातिनाम, (घ) चतुरिन्द्रिय जातिनाम, (ङ) पचेन्द्रिय जातिनाम ।

(३) शरीरनाम—औदारिक आदि शरीर का निर्माण करने वाला कर्म । इसके पाँच उपभेद हैं—(क) औदारिक शरीरनाम, (ख) वैक्रिय शरीरनाम, (ग) आहारक शरीरनाम, (घ) तैजस शरीरनाम, (ङ) कार्मण शरीरनाम ।

(४) शरीर-अगोपाङ्गनाम—शरीर के अवयवों और प्रत्यवयवों का निमित्तभूत कर्म । इसके तीन उपभेद हैं—(क) औदारिक-शरीर अगोपाङ्ग नाम । (ख) वैक्रिय-शरीर अगोपाङ्ग नाम, (ग) आहारक-शरीर अगोपाङ्ग नाम । तैजस् और कार्मणशरीर के अवयव नहीं होते ।

(५) शरीरबन्धननाम—पूर्व में ग्रहण किये हुए और वर्तमान में ग्रहण किये जाने वाले शरीरपुद्गलों के परस्पर सम्बन्ध का निमित्तभूत कर्म । इसके पाँच उपभेद हैं—(क) औदारिकशरीरबन्धननाम, (ख) वैक्रिय-शरीरबन्धननाम, (ग) आहारकशरीरबन्धननाम, (घ) तैजसशरीरबन्धननाम, (ङ) कार्मणशरीरबन्धननाम ।

१ नाम कम्म तु दुविह सुहमसुह च आहिय ।

—उत्तरा० ३३।१३

२ (क) समवायाङ्ग, सम० ४२,

(ख) प्रज्ञापना २३।२-२६३

(ग) गतिजातिशरीराङ्गोपाङ्गनिर्माणबन्धनसङ्घातसत्स्थानसहननस्पर्शरसगन्धवर्णानुपुर्व्यगुणलघूपघातपरघातातपोद्योतोच्छ्वासविहायोगतय प्रत्येकशरीरत्रस-सुभगसुस्वरशुभसूक्ष्मपर्याप्तस्थिरादेययथासि सेतराणि तीर्यकृत्त्व च ।

—तत्त्वार्थमूत्र ८।१२

शरीरबन्धननाम कर्म के कर्मग्रन्थ में विस्तार की विवक्षा से पन्द्रह भेद भी किये हैं —

- (१) औदारिक-औदारिकबन्धननाम ।
- (२) औदारिक-तैजसबन्धननाम ।
- (३) औदारिक-कर्मणबन्धननाम ।
- (४) वैक्रिय-वैक्रियबन्धननाम ।
- (५) वैक्रिय-तैजसबन्धननाम ।
- (६) वैक्रिय-कर्मणबन्धननाम ।
- (७) आहारक-आहारकबन्धननाम ।
- (८) आहारक-तैजसबन्धननाम ।
- (९) आहारक-कर्मणबन्धननाम ।
- (१०) औदारिक-तैजस-कर्मणबन्धननाम ।
- (११) वैक्रिय-तैजस-कर्मणबन्धननाम ।
- (१२) आहारक-तैजस-कर्मणबन्धननाम ।
- (१३) तैजस-तैजस-बन्धननाम ।
- (१४) तैजस-कर्मणबन्धननाम ।
- (१५) कर्मण-कर्मणबन्धन नाम ।

औदारिक, वैक्रिय और आहारक—इन तीनों के पुद्गलो का परस्पर बन्ध नहीं होता, अतएव यहाँ उनके बन्धन की गणना नहीं की गई है ।

(६) शरीरसघातननाम—शरीर के द्वारा पूर्वगृहीत और गृह्यमाण पुद्गलो की यथोचित व्यवस्था करने वाला कर्म । इसके भी पाँच भेद हैं—(क) औदारिक-शरीरसघातननाम, (ख) वैक्रिय-शरीरसघातननाम, (ग) आहारक-शरीरसघातननाम, (घ) तैजस शरीरसघातननाम, (ङ) कर्मण-शरीरसघातननाम ।

(७) सहनननाम—जिसके उदय से अस्थिबन्ध की विशिष्ट रचना हो । इसके छ भेद हैं—(क) वज्रऋषभनाराचसहनननाम, (ख) ऋषभ-नाराचसहनननाम, (ग) नाराच-सहनननाम, (घ) अर्धनाराचसहनन-नाम (ङ) कीलिका-सहनननाम (च) सेवार्तसहनननाम ।

(८) सस्थाननाम—शरीर की विविध आकृतियों का जिसके उदय

से निर्माण हो। इसके भी छ भेद है—(१) समचतुरस्र सस्थान, (२) न्यग्रोध परिमण्डल संस्थान, (३) सादिसस्थान नाम, (४) वामन सस्थान नाम, (५) कुब्ज सस्थान नाम, (६) हुण्ड सस्थान नाम।

(९) वर्णनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में रंग का निर्माण होता है। इसके भी पाँच भेद है—(क) कृष्णवर्ण नाम, (ख) नीलवर्ण नाम, (ग) लोहितवर्ण नाम, (घ) हारिद्रवर्ण नाम (ङ) श्वेतवर्ण नाम।

(१०) गन्धनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में गन्ध उत्पन्न होती है। इसके दो भेद है—(क) सुरभि-गन्ध नाम, (ख) दुरभि-गन्ध नाम।

(११) रसनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में रस उत्पन्न होता है। इसके पाँच भेद है—(क) तिक्त-रस नाम, (ख) कटु-रस नाम (ग) कषाय-रस नाम, (घ) आम्ल-रस नाम (ङ) मधुर-रस नाम।

(१२) स्पर्शनाम—इस कर्म के उदय से शरीर में स्निग्ध, रुक्ष आदि स्पर्श की उत्पत्ति होती है। इसके आठ भेद हैं—(क) कर्कश स्पर्श नाम, (ख) मृदु स्पर्श नाम, (ग) गुरु स्पर्श नाम, (घ) लघु स्पर्श नाम, (ङ) स्निग्ध स्पर्श नाम, (च) रुक्ष स्पर्श नाम, (छ) शीत स्पर्श नाम, (ज) उष्ण स्पर्श नाम।

(१३) अगुरुलघुनाम—जिसके उदय से शरीर अत्यन्त गुरु वा अत्यन्त लघु परिमाण को न पाकर अगुरुलघु रूप में परिणत होता है।

(१४) उपघातनाम—इस कर्म के उदय से जीव विकृत बने हुए अपने ही अवयवों से क्लेश पाता है। जैसे प्रतिजिह्वा, चोरदन्त, रसौली आदि।

(१५) परघातनाम—इस कर्म के उदय से जीव अपने दर्शन और वाणी से ही प्रतिपक्षी और प्रतिवादी को पराजित कर देता है अथवा जिसके उदय से जीव दूसरे का घात करने में समर्थ हो।

(१६) आनुपूर्वीनाम—जन्मान्तर के लिए जाते हुए जीव को आकाश-प्रदेश की श्रेणी के अनुसार नियत स्थान तक गमन कराने वाला कर्म। इसके भी चार भेद है—(क) नरक-आनुपूर्वीनाम, (ख) तिर्यच-आनुपूर्वीनाम (ग) मनुष्य-आनुपूर्वीनाम, (घ) देव-आनुपूर्वीनाम।

(१७) उच्छ्वासनाम—इसके उदय से जीव श्वासोच्छ्वास ग्रहण करता है।

(१८) आतपनाम—इस कर्म के उदय में अनुष्ण शरीर में से उष्ण प्रकाश निकलता है।<sup>१</sup>

(१९) उद्योतनाम—इसके उदय से शरीर शीतप्रकाशमय होता है।<sup>२</sup>

(२०) विहायोगतिनाम—इसके उदय में जीव की अच्छी व बुरी गति (चाल) होती है। इसके भी दो भेद हैं—(क) प्रशस्त-विहायोगति नाम, (ख) अप्रशस्त-विहायोगति नाम। यहाँ गति का अर्थ चलना है।

(२१) त्रसनाम—जिस कर्म के उदय से गमन करने की शक्ति प्राप्त हो।

(२२) स्थावरनाम—जिस कर्म के उदय से इच्छापूर्वक गति न होकर स्थिरता प्राप्त होती है।

(२३) सूक्ष्मनाम—जिस कर्म के उदय से जीव को अप्रतिधाति सूक्ष्म शरीर प्राप्त हो।

(२४) वादरनाम—जिस कर्म के उदय से जीव को प्रतिधाति स्थूल शरीर की उपलब्धि हो।

(२५) पर्याप्तनाम—जिस कर्म के उदय से जीव स्वयोग्य पर्याप्तियाँ पूर्ण करे।

(२६) अपर्याप्तनाम—जिस कर्म के उदय से जीव स्वयोग्य पर्याप्तियाँ पूर्ण न कर सके।

(२७) साधारण शरीरनाम—जिस कर्म के उदय से अनन्त जीवों को एक ही साधारण शरीर प्राप्त हो।

(२८) प्रत्येक शरीरनाम—जिस कर्म के उदय से जीवों को भिन्न-भिन्न शरीर की प्राप्ति हो।

(२९) स्थिर नाम—जिस कर्म के उदय से हड्डी, दाँत, माँस आदि स्थिर यथास्थान रहे।

(३०) अस्थिर नाम—जिस कर्म के उदय से हड्डी, माँस, शरीर के अङ्गोपाङ्ग आदि अस्थिर रहे।

१ प्रस्तुत कर्म का उदय सूर्य-मण्डल के एकेन्द्रिय जीवों में होता है। उनका शरीर शीत होता है पर प्रकाश उष्ण होता है।

२ देव के उत्तर वैक्रिय शरीर में से, व लब्धिधारी मुनि के वैक्रिय शरीर से तथा चाँद, नक्षत्र, तारागणों से निकलने वाला शीतप्रकाश।

(३१) शुभनाम—जिस कर्म के उदय से शरीर के अङ्गोपाङ्ग प्रशस्त या सुन्दर हो ।

(३२) अशुभनाम—जिस कर्म के उदय से शरीर के अङ्गोपाङ्ग अशुभ या असुन्दर हो ।

(३३) सुभगनाम—जिस कर्म के उदय से किसी भी प्रकार का उपकार न करने पर भी और सम्बन्ध न होने पर भी जीव सब के मन को प्रिय लगे । अर्थात्—सौभाग्यशाली होवे ।

(३४) दुर्भगनाम—जिस कर्म के उदय से उपकार करने पर और सम्बन्ध होने पर भी अप्रिय लगे ।

(३५) सुस्वरनाम—जिसके उदय से जीव का स्वर श्रोता के हृदय में प्रीति उत्पन्न करे ।

(३६) दुस्वरनाम—जिस कर्म के उदय से जीव का स्वर अप्रीति-कारी हो ।

(३७) आदेयनाम—जिस कर्म के उदय से जीव का वचन बहुमान्य हो ।

(३८) अनादेयनाम—जिस कर्म के उदय से युक्तिपूर्ण वचन भी अमान्य हो ।

(३९) यश कीर्तिनाम—जिस कर्म के उदय से ससार में यश और कीर्ति प्राप्त हो ।

(४०) अयश कीर्तिनाम—जिस कर्म के उदय से अपयश और अपकीर्ति प्राप्त हो ।

(४१) निर्माणनाम—जिस कर्म के उदय से शरीर के अग-प्रत्यग यथास्थान हो ।

(४२) तीर्थकरनाम—जिस कर्म के उदय से धर्मतीर्थ की स्थापना करने की शक्ति प्राप्त हो ।

प्रज्ञापना<sup>१</sup> व गोम्मटसार<sup>२</sup> में नाम कर्म के तिरानवे भेदों का कथन किया गया है और कर्मविपाक में बघन नाम के पन्द्रह भेद मान कर एक सौ

१ प्रज्ञापना २३।२।२६३

२ गोम्मटसार (कर्मकाण्ड) २२

तीन<sup>१</sup> भेदों का वर्णन है। जो नाम कर्म को बंधने योग्य ६७ प्रकृतियाँ मानी गई हैं उनमें वर्ण चतुष्क की गणना पुण्य और पाप में करने की अपेक्षा से जाननी चाहिए। अन्यत्र इकहत्तर प्रकृतियों का उल्लेख है जिनमें शुभ नाम कर्म की सैंतीस प्रकृतियाँ मानी हैं<sup>२</sup> और अशुभ नाम कर्म की चौतीस<sup>३</sup> मानी हैं। भेदों की यह विविध संख्याएँ संक्षेप विस्तार की दृष्टि से ही हैं। इनमें कोई तात्त्विक भेद नहीं है।

नाम कर्म की अल्पतम स्थिति आठ मुहूर्त और उत्कृष्ट स्थिति, बीस कोटाकोटी सागरोपम की है।<sup>४</sup>

गोत्र कर्म

जिस कर्म के उदय से जीव की उत्पत्ति उच्च या नीच, पूज्य या अपूज्य गोत्र-कुल-वश आदि में हो वह गोत्र कर्म है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो जिस कर्म के प्रभाव से जीव उच्चावच कहलाता है वह गोत्रकर्म है।<sup>५</sup>

आचार्य उमास्वाति के शब्दों में—उच्चगोत्रकर्म देश, जाति, कुल, स्थान, मान, सत्कार, ऐश्वर्य प्रभृति-विषयक उत्कर्ष का निर्वर्तक या सम्पादक है, और इससे विपरीत नीचगोत्रकर्म चाण्डाल, नट, व्याध, पारिधि, मत्स्यबन्धक, दास आदि का निर्वर्तक है।<sup>६</sup>

१ कर्मविपाक प० सुखलाल जी हिन्दी अनुवाद पृ० ५८।१०५

२ सत्तत्तीस नामस्त, पयईओ पुन्नमाह (हु) ता य इमो ।

—नवतत्त्वसाहित्य संग्रह नवतत्त्वप्रकरणम् ७ भाष्य ३७

३ भोहृषवीसा एसा, एसा पुण होई नाम चत्तीसा ।

—नवतत्त्व साहित्य संग्रह नवतत्त्व प्रकरण ८ भाष्य ४९

४ (क) उदहीसरिसनामाण, वीसई कोडिकोडीओ ।

नामगोत्ताण उक्कोसा, अट्टमुहुत्ता जहन्निया ॥ —उत्तरा० ३३।२३

(ख) नामगोत्रयोविशति ।

नामगोत्रयोरष्टौ ॥

—तत्त्वार्थ सूत्र अ० ८।१७-२०

५ यद्वा कर्मणोऽप्रादानविवक्षा गूयते-शब्दयते उच्चावचं शब्देरात्मा यस्मात् कर्मण उदयात् गोत्र ।

—प्रज्ञापना २३।१।२८८ टीका

६ उच्चैर्गोत्रं देशजातिकुलस्थानमानसत्कारैश्वर्याद्युत्कर्षनिर्वर्तकम् । विपरीत नीचैर्गोत्रं चाण्डालमुष्टिकव्याधमत्स्यवधदास्यादिनिर्वर्तकम् ॥

—तत्त्वार्थ सूत्र ८।१३ भाष्य

इस कर्म के मुख्य दो भेद हैं—(१) उच्च गोत्र कर्म—जिस कर्म के उदय से प्राणी लोकप्रतिष्ठित कुल आदि में जन्म ग्रहण करता है। (२) नीचगोत्रकर्म—जिस कर्म के उदय से प्राणी का जन्म अप्रतिष्ठित एवं असंस्कारी कुल में होता है।<sup>१</sup>

उच्च गोत्र कर्म के भी आठ भेद हैं<sup>२</sup> —(क) जाति उच्च गोत्र, (ख) कुल उच्च गोत्र, (ग) वल उच्चगोत्र, (घ) रूप उच्चगोत्र, (ङ) तप उच्चगोत्र, (च) श्रुत उच्चगोत्र, (छ) लाभ उच्चगोत्र, (ज) ऐश्वर्य उच्चगोत्र। इनका अर्थ नाम से ही स्पष्ट है। ध्यान रखना चाहिए कि मातृपक्ष को जाति और पितृपक्ष को कुल कहा जाता है।

नीच गोत्र कर्म के भी आठ भेद हैं<sup>३</sup>—(क) जातिनीचगोत्र-मातृपक्षीय विशिष्टता के अभाव का कारण, (ख) कुलनीच गोत्र-पितृपक्षीय विशिष्टता के अभाव का कारण, (ग) वलनीच गोत्र—वलविहीनता का कारण, (घ) रूपनीचगोत्र—रूपविहीनता का कारण, (ङ) तपनीच गोत्र—तप-विहीनता का कारण, (च) श्रुत-नीचगोत्र—श्रुतविहीनता का कारण, (छ) लाभनीचगोत्र—लाभविहीनता का कारण, (ज) ऐश्वर्य-नीचगोत्र—ऐश्वर्य-विहीनता का कारण।

इस कर्म की तुलना कुम्हार से की गई है। कुम्हार अनेक प्रकार के घड़ों का निर्माण करता है। उनमें से कितने ही घड़े ऐसे होते हैं जिन्हें लोग कलश बनाकर अक्षत, चन्दन आदि से चर्चित करते हैं, और कितने ही ऐसे होते हैं जो मदिरा रखने के कार्य में आते हैं और इस कारण निम्न माने जाते हैं। उसी प्रकार जिस कर्म के उदय से जीव श्लाघ्य एवं अश्लाघ्य कुल में उत्पन्न होता है<sup>४</sup> वह गोत्र कर्म कहलाता है।

गोत्र कर्म की जघन्य स्थिति आठ भूत और उत्कृष्ट स्थिति बीस कोटाकोटी सागरोपम की है।

मुख्य रूप से नाम और गोत्र कर्म से शारीरिक व मानसिक वैविध्य

१ गोय कम्म तु दुविह, उच्च नीय च आहिय ।

—उत्तराध्ययन ३३।१४

२ उच्च अट्ठविह होइ, एव नीय पि आहिय ।

—उत्तरा० ३३।१४

३ प्रज्ञापना—२३।१।२६२, २३।२।२६३

४ जह कुमारो भडाइ कुणइ पुज्जेयराइ लोयस्स ।

इय गोय कुणइ जिय, लोए पुज्जेयरानत्थ ॥

—ठाणाङ्ग २।४।१०५ टीका

होता है। नाम कर्म सक्षेप में शुभ और अशुभ शरीर का कारण है और गोत्र कर्म से शारीरिक उच्चत्व एवं नीचत्व की उपलब्धि होती है। शुभ शरीर से सुख की उपलब्धि होती है और अशुभ शरीर से दुःख की। इसी तरह उच्चत्व से सुख मिलता है और नीचत्व से दुःख। प्रश्न है—शुभ शरीर और उच्च शरीर में तथा अशुभ शरीर या नीच शरीर में क्या अन्तर है ? जिससे नाम और गोत्र इन दो कर्मों की पृथक्-पृथक् व्यवस्था करनी पड़ी ? जब अकेले नाम कर्म से सम्पूर्ण शारीरिक वैविध्य का निर्माण हो सकता है, जिसमें शुभत्व, अशुभत्व, उच्चत्व, नीचत्व, सुरूपत्व, कुरूपत्व प्रभृति सभी शारीरिक सद्गुण और दुर्गुणों का समावेश होता है तो गो कर्म को पृथक् मानने से क्या लाभ ?

उत्तर है—नामकर्म का सम्बन्ध व्यक्ति के उन शारीरिक गुणों है जिसका सम्बन्ध किसी कुल विशेष या वंश विशेष से नहीं है किन्तु कर्म का सम्बन्ध उसके उन शारीरिक गुणों से है जो उसके कुल या वंश सम्बद्ध हैं और वे गुण उसके अपने माता-पिता के द्वारा उसमें आए हैं।

दूसरा प्रश्न है—माता-पिता के माध्यम से सन्तान के जीवन में श्रेष्ठता व कनिष्ठता आई, सद्गुण और दुर्गुण आए उसके लिए व्यक्ति का कर्म किस प्रकार उत्तरदायी हो सकता है ?

उत्तर में निवेदन है कि अमुक जीव का अमुक स्थान पर, अमुक में उत्पन्न होना उसके अमुक प्रकार के कर्म पर ही अवलम्बित है। जीव अपने कर्म के अनुसार अमुक अवस्था को प्राप्त करता है तो वह उस स्थिति की परिस्थिति, अपनी शक्ति व स्थिति के अनुसार अमुक गुणों को ही ग्रहण करता है। उनमें कुछ गुण ऐसे होते हैं जिनका सीधा सम्बन्ध माता-पिता या वंश-परम्परा से होता है। इस तरह माता-पिता के माध्यम से आने वाले शारीरिक श्रेष्ठ व कनिष्ठ गुणों के लिए सन्तान के कर्म प्रत्यक्ष रूप से नहीं अपितु परोक्ष रूप से अवश्य ही उत्तरदायी है। यह भी स्मर रखना चाहिए कि वंश-परम्परा के सद्गुण या दुर्गुण सभी व्यक्तियों समान रूप से नहीं होते। इसका मुख्य कारण व्यक्ति का अपना कर्म है जिसका कर्म जितना अधिक शुभ होगा उसका गोत्र कर्म उतना ही अधिक उच्च होगा। जिसका कर्म जितना अधिक अशुभ होगा उसका गोत्र कर्म उतना ही अधिक नीच होगा।

नाम कर्म की पहचान मनुष्य, देव आदि गति, पचेन्द्रिय आदि जाति, औदारिक, वैक्रिय आदि शरीर प्रभृति शारीरिक लक्षणो से होती है उसी प्रकार गोत्रकर्म को भी हम शारीरिक लक्षणो से पहचान सकते हैं ?

उत्तर है—नही, क्योंकि किसी भी रूप, किसी भी रंग, किसी भी धर्म, किसी भी जाति, किसी भी वर्ण वाला व्यक्ति उच्च गोत्र वाला भी हो सकता है और नीच गोत्र वाला भी हो सकता है। किसी भी रूप रंग विशेष, वर्ण या जाति विशेष को देखकर निश्चित रूप से यह नहीं कह सकते कि इस रंग-रूप वाला या वर्ण-जाति वाला ही उच्च गोत्र का होता है और शेष नीच गोत्र के होते हैं। रंग और रूप का सम्बन्ध नाम कर्म से है। वर्ण, जाति और धर्म का सम्बन्ध सामाजिक, साम्प्रदायिक व शास्त्रीय व्यवस्थाओं तथा मान्यताओं से है। देश-काल के अनुसार कहीं किसी को उच्च समझा जाता है तो कहीं नीच समझा जाता है। उच्च-नीच का सम्बन्ध सर्वदा और सर्वत्र एक जैसा नहीं होता। इसलिए यह मानना अधिक तर्कसंगत है कि उच्च-नीच गोत्र का सम्बन्ध किसी वर्ण और जाति से न होकर वंश-कुल अर्थात् माता-पिता से है। जो किसी भी समाज, जाति, वर्ण, रंग या देश के हो सकते हैं। नामकर्म की भाँति गोत्रकर्म का सम्बन्ध भी शरीर से है।

प्रश्न हो सकता है कि गोत्रकर्म का सम्बन्ध शरीर से है तो वे कौन से लक्षण हैं जिन्हें निहार कर यह ज्ञात हो सके कि यह व्यक्ति उच्चगोत्र वाला है और यह नीचगोत्र वाला है।

उत्तर है—वंश से आई हुई शरीर सम्बन्धी स्वस्थता, सुरूपता, सस्कार सम्पन्नता आदि उच्च गोत्र के लक्षण हैं, अस्वस्थता, कुरूपता, सस्कारहीनता आदि नीच गोत्र के लक्षण हैं। जैसे शुभ नाम कर्म के उदय से शारीरिक शुभत्व, और अशुभ नाम कर्म के उदय से अशुभत्व प्राप्त होता है वैसे ही उच्च गोत्र कर्म के उदय से शारीरिक उत्कृष्टता (कुलीनता) और नीच गोत्र कर्म के उदय से शारीरिक निकृष्टता प्राप्त होती है। नाम और गोत्र कर्मों में मुख्य रूप से यही अन्तर है। नाम कर्म का सम्बन्ध व्यक्ति के निजी शारीरिक गुणों से है और गोत्रकर्म का सम्बन्ध वंश से आगत शारीरिक गुणों से है।

## अन्तराय कर्म

जिस कर्म के उदय से देने-लेने में तथा एक बार या अनेक बार भोगने और सामर्थ्य प्राप्त करने में अवरोध उपस्थित हो वह अन्तराय कर्म है ।<sup>१</sup>

इस कर्म की तुलना राजा के भण्डारी से की गई है । राजा का भण्डारी राजा के द्वारा आदेश देने पर भी दान देने में आनाकानी करता है, विघ्न डालता है वैसे ही यह कर्म दान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य में बाधा उपस्थित करता है ।<sup>२</sup>

अन्तराय कर्म की पाँच उत्तर-प्रकृतियाँ हैं—

(१) दान-अन्तरायकर्म—इस कर्म के उदय से जीव दान नहीं दे सकता ।

(२) लाभ-अन्तरायकर्म—इस कर्म के उदय से उदार दाता की उपस्थिति में भी दान-लाभ प्राप्त नहीं हो सकता, अथवा पर्याप्त सामग्री के रहने पर भी जिसके कारण अभीष्ट वस्तु की प्राप्ति न हो ।

(३) भोग-अन्तराय कर्म—जो वस्तु एक बार भोगी जाय वह भोग है जैसे खाद्य पेय आदि । इस कर्म के उदय से भोग्य पदार्थ सामने होने पर भी भोगे नहीं जा सकते । जैसे पेट की खराबी के कारण सरस भोजन तैयार होने पर भी खाया नहीं जा सकता ।

(४) उपभोग-अन्तराय कर्म—जो वस्तु बार-बार भोगी जा सके वह उपभोग है । जैसे भवन, वस्त्र, आभूषण आदि । इस कर्म के उदय से उपभोग्य पदार्थ होने पर भी भोगे नहीं जा सकते ।

(५) वीर्य-अन्तराय कर्म—जिसके उदय से सामर्थ्य प्रकट नहीं किया जा सके और जिसके प्रभाव से जीव के उत्थान कर्म, बल, वीर्य और पुरुषार्थ-तथा पराक्रम क्षीण होते हैं ।

यह अन्तराय कर्म दो प्रकार का है—

(१) प्रत्युत्पन्न विनाशी अन्तराय कर्म—जिसके उदय से प्राप्त वस्तु का विनाश होता है ।

१ पञ्चाध्यायी २।१००७

२ ठाणग २।४।१०५ टीका

(२) पिहित आगामिपथ अन्तराय कर्म—भविष्य मे प्राप्त होने वाली वस्तु की प्राप्ति का अवरोधक ।<sup>१</sup>

अन्तराय कर्म की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट स्थिति तीस कोटाकोटी सागरोपम की है ।<sup>२</sup>

जैसे तुवा स्वभावत जल की सतह पर तैरता है उसी प्रकार जीव स्वभावत ऊर्ध्व गतिशील है पर मृत्तिकालिप्त तुवा जैसे जल मे नीचे जाता है वैसे ही कर्मों से बद्ध आत्मा की भी अधोगति होती है । वह भी नीचे जाती है ।<sup>३</sup>

अन्तराय कर्म के सम्बन्ध मे एक मान्यता यह प्रचलित है कि किसी भी वस्तु की प्राप्ति मे बाह्य विघ्न उपस्थित होना, जिससे वस्तु की प्राप्ति न होना अन्तराय कर्म है । प्रश्न यह है कि क्या अन्तराय कर्म का सम्बन्ध बाह्य पदार्थों की अप्राप्ति से है ? कर्मग्रन्थ की टीका मे अन्तराय का अर्थ विघ्न किया है । जिससे दानादि लब्धियाँ विशेष रूप से विनष्ट की जाती है उसे विघ्न या अन्तराय कहते है । लब्धि का अर्थ सामर्थ्य विशेष है । जिस कर्म से दान, लाभ, भोग, उपभोग, वीर्यरूप शक्तियों का नाश होता है वह अन्तराय कर्म है । जैसे ज्ञानावरणादि घाती कर्म आत्मा के ज्ञानादि गुणों का घात करते है वैसे ही अन्तराय कर्म भी आत्मा के वीर्यरूपी मूल गुण का घात करता है । आत्मा मे असीम सामर्थ्य है किन्तु अन्तराय कर्म के उदय से वह शक्ति कुण्ठित हो जाती है । दान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य से सम्बन्धित पदार्थ बाह्य है, और उससे सम्बन्धित दानादि कर्म आन्तरिक हैं ।

देय वस्तु के रहते हुए भी और उपयुक्त अवसर प्राप्त होने पर भी देने की भावना न होना दानान्तराय कर्म के उदय का फल है । प्रस्तुत कर्म के उदय से व्यक्ति के अन्तर्मानस मे ही देने की भावना उद्बुद्ध नहीं होती । आन्तरिक भावना के अभाव मे बाह्य पदार्थ का दान न करना और आन्तरिक इच्छा होने पर बाह्य वस्तु का दान करना असद्भाव व सद्भाव का ही फल है । हम कई बार यह भी अनुभव करते है कि आन्तरिक इच्छा न होते हुए भी बाह्य पदार्थ दिया जाता है और कई बार उत्कृष्ट आन्तरिक

१ स्थानाङ्ग २।४।१०५

२ उत्तराख्ययन ३३।१६

३ ज्ञाता सूत्र

इच्छा होते हुए भी नहीं दिया जाता, अतः दानान्तराय कर्म के उदय क्षयोपशम का निर्णय बाह्य पदार्थों के आधार पर नहीं हो सकता। यह तो परिस्थितियों पर निर्भर है। परिस्थितियों का सम्बन्ध स्वयं के दानान्तराय कर्म से नहीं होता। दानान्तराय कर्म का सम्बन्ध अपनी भावनाओं से है किन्तु बाह्य पदार्थ या बाह्य परिस्थितियों से नहीं। बाह्य परिस्थितियाँ कर्मों के उदय-क्षयोपशम का निमित्त हो सकती हैं पर उपादान तो आन्तरिक ही होता है।

वस्तु विद्यमान हो, अवसर भी अनुकूल हो तथापि जिसके उदय से संप्राप्त करने की भावना ही उद्बुद्ध न हो वह लाभान्तराय है। प्राप्ति की इच्छा पैदा ही न होने देने का कार्य लाभान्तराय का है। भावना होने पर भी वस्तु की उपलब्धि होना या न होना अन्यान्य परिस्थितियों पर अवलम्बित है। देय वस्तु भी विद्यमान हो, दाता की भावना भी देने की हो, और लेने वाले की भी इच्छा हो तथापि अन्यान्य परिस्थितियों की प्रतिकूलता से अभीष्ट वस्तु संप्राप्त न होना। लाभान्तराय कर्म का कार्य प्राप्तकर्ता की आन्तरिक भावना का निरोध करना है न कि प्राप्य वस्तु की प्राप्ति में बाधक बनना। बाह्य वस्तु की प्राप्ति-अप्राप्ति का सम्बन्ध कर्म से प्रत्यक्ष नहीं है। कर्म का उदय-क्षयोपशम होने पर भी अनिवार्य रूप से बाह्य वस्तु की उपलब्धि-अनुपलब्धि नहीं होती। परिस्थितियों की अनुकूलता-प्रतिकूलता से उपलब्धि, अनुपलब्धि में परिवर्तन हो सकता है। लाभान्तराय कर्म का उदय न होने पर भी प्राप्ति क्रिया में विघ्न आ सकता है और उदय होने पर भी प्राप्ति क्रिया में बाधा नहीं आ सकती। वैसे ही भोगान्तराय और उपभोगान्तराय का सम्बन्ध आन्तरिक सम्मर्थ्य से है, बाह्य पदार्थों से नहीं। इसी तरह वीर्यान्तराय के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए। तो इस प्रकार स्पष्ट है कि अन्तराय कर्म का सम्बन्ध बाह्य पदार्थों की उपलब्धि-अनुपलब्धि से नहीं अपितु आन्तरिक शक्तियों के हनन से है।

### कर्मफल की तीव्रता-मन्दता

कर्मफल की तीव्रता और मन्दता का मूल आधार तन्निमित्तक कषायों की तीव्रता और मन्दता है। कषायों की तीव्रता जिस प्राणी में जितनी अधिक होगी उतना ही अशुभ कर्म प्रबल होगा और कषायों की मन्दता जिस प्राणी में जितनी अधिक होगी उसके पुण्यकर्म उतने ही प्रबल

### कर्मों के प्रदेश

प्राणी मानसिक, वाचिक और कायिक क्रियाओं से जितने कर्म-प्रदेशों का सग्रह करता है, वे प्रदेश नाना प्रकार के कर्मों में विभक्त होकर आत्मा के साथ बढ़ जाते हैं। आठ कर्मों में आयु कर्म को सबसे कम हिस्सा प्राप्त होता है। नाम कर्म को व गोत्र कर्म को उससे कुछ अधिक हिस्सा मिलता है। नाम और गोत्र दोनों का हिस्सा बराबर होता है। उससे कुछ अधिक भाग ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय और अन्तराय इन तीनों कर्मों को प्राप्त होता है। इन तीनों का हिस्सा समान रहता है। उससे अधिक भाग मोहनीय कर्म को मिलता है। सबसे अधिक भाग वेदनीय कर्म को मिलता है। इन प्रदेशों का पुन उत्तर-प्रकृतियों में विभाजन होता है। प्रत्येक प्रकार के बँधे हुए कर्म के प्रदेशों की न्यूनता व अधिकता का यही मूल आधार है।

### कर्मबन्ध

पूर्व में यह बताया जा चुका है कि इस ससार में ऐसा कोई स्थान नहीं, जहाँ कर्मवर्गणा के पुद्गल न हो। प्राणी मानसिक, वाचिक और कायिक प्रवृत्ति करता है और कषाय के उत्पाद से उत्तप्त होता है, अतः वह कर्मयोग्य पुद्गलों को सर्व दिशाओं से ग्रहण करता है। आगमों में स्पष्ट निर्देश है कि एकेन्द्रिय जीव व्याघात न होने पर छहों दिशाओं से कर्म ग्रहण करते हैं, व्याघात होने पर कभी तीन, कभी चार और कभी पाँच दिशाओं से ग्रहण करते हैं, किन्तु शेष जीव नियम से सर्व दिशाओं से पुद्गल ग्रहण करते हैं।<sup>१</sup> किन्तु क्षेत्र के सम्बन्ध में यह मर्यादा है कि जिस क्षेत्र में वह स्थित है उसी क्षेत्र में स्थित कर्म योग्य पुद्गलों को ग्रहण करता है। अन्यत्र स्थित पुद्गलों को नहीं।<sup>२</sup> यह

१ (क) सन्वजीवाण कम्म तु, सगहे छद्दिसागय ।

सव्वेसु वि पएसेसु सव्व सव्वेण वद्धग ॥

—उत्तराध्ययन ३२।१८

(ख) भगवती शतक १७ उद्दे० ४

२ (क) गेण्हति तज्जोग चिय रेणु पुरिसो जहा कयन्मगो ।

एगन्नेत्तोगाढ जीवो सन्वप्पएसेहि ॥

—विशेषावश्यक भाष्य गा० १६४१ पृ० ११७ द्वि० भा०

(ख) एगपएसोगाढ सन्वपएसेहि कम्मणो जोग ।

वधइ जहुत्तेहउ साइयमणाइय वावि ॥

—पञ्चसग्रह—२८४

भी विस्मरण नहीं होना चाहिये कि जितनी योगी की चंचलता में तरतमता होगी उसी के अनुसार न्यूनाधिक रूप में जीव कर्मपुद्गलो को ग्रहण करेगा। योगी की प्रवृत्ति मन्द होगी तो परमाणुओं की संख्या भी कम होगी। आगमिक भाषा में इसे ही प्रदेश-बन्ध कहते हैं। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो आत्मा के असंख्यात प्रदेश होते हैं, उन असंख्य प्रदेशों में एक-एक प्रदेश पर अनन्तानन्त कर्म-प्रदेशों का बन्ध होना प्रदेश-बन्ध है। अर्थात् जीव के प्रदेशों और कर्म-पुद्गलों के प्रदेशों का परस्पर बद्ध होना प्रदेश-बन्ध है।<sup>१</sup>

गणधर गौतम ने महावीर से पूछा—भगवन् ! क्या जीव और पुद्गल अन्योन्य—एक-दूसरे से बद्ध, एक-दूसरे से स्पृष्ट, एक-दूसरे में अवगाढ, एक-दूसरे में स्नेह-प्रतिबद्ध हैं और एक-दूसरे में एकमेक होकर रहते हैं ?

उत्तर में महावीर ने कहा—हे गौतम ! हाँ, रहते हैं।

हे भगवन् ! ऐसा किस हेतु से कहते हैं ?

हे गौतम ! जैसे एक हृद हो, जल से पूर्ण, जल से किनारे तक भरा हुआ, जल से लबालब, जल से ऊपरा उठा हुआ और भरे हुए घड़े की तरह स्थित। अब यदि कोई पुरुष उस हृद में एक बड़ी, सौ आस्रव-द्वार वाली, सौ छिद्र वाली नाव छोड़े तो हे गौतम ! वह नाव उन आस्रव-द्वारों—छिद्रों द्वारा भरती-भरती जल से पूर्ण ऊपर तक भरी हुई, बढते हुए जल से ढँकी हुई होकर, भरे घड़े की तरह होगी या नहीं ?

हाँ भगवन् ! होगी।

हे गौतम ! उसी हेतु से मैं कहता हूँ कि जीव और पुद्गल परस्पर बद्ध, स्पृष्ट, अवगाढ और स्नेह-प्रतिबद्ध हैं और परस्पर एकमेक होकर रहते हैं।<sup>२</sup>

यही आत्म-प्रदेशों और कर्म-पुद्गलों का सम्बन्ध प्रदेशबन्ध है।

१ (क) प्रदेशा कर्मपुद्गला जीवप्रदेशेष्वोत्प्रेता, तद्रूप कर्म प्रदेश कर्म।

(ख) प्रदेशो दलसचयः।

(ग) नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह अव० धृत्यादिसमेत नवतत्त्वप्रकरण गा० ७१ की वृत्ति

(घ) नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह देवानन्दसुरिकृत सप्ततत्त्वप्रकरण अ० ४

२ भगवती १।६

—भगवती १।४।४० वृत्ति

योगी की प्रवृत्ति द्वारा ग्रहण किये गये कर्म-परमाणु ज्ञान को आवृत्त करना, दर्शन को आच्छन्न करना, सुख-दुःख का अनुभव कराना आदि विभिन्न प्रकृतियों के रूप में परिणत होते हैं। आत्मा के साथ बद्ध होने से पूर्व कर्मण वर्णना के जो पुद्गल एकरूप थे, बद्ध होने के साथ ही उनमें नाना प्रकार के स्वभाव उत्पन्न हो जाते हैं। इसे आगम की भाषा में प्रकृति-बन्ध कहते हैं।<sup>१</sup>

प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध ये दोनों योगी की प्रवृत्ति से होते हैं।<sup>२</sup> केवल योगी की प्रवृत्ति से जो बन्ध होता है वह सूखी दीवार पर हवा के झौके के साथ आने वाली रेती के समान है। ग्यारहवे, बारहवे और तेरहवे गुणस्थान में कषायभाव के कारण कर्म का बन्धन इसी प्रकार का होता है। कषायरहित प्रवृत्ति से होने वाला कर्मबन्ध निर्बल, अस्थायी और नाममात्र का होता है, इससे ससार नहीं बढ़ता।

योगी के साथ कषाय की जो प्रवृत्ति होती है उससे अमुक समय तक आत्मा से पृथक् न होने की कालिक मर्यादा पुद्गलो में निर्मित होती है। यह काल मर्यादा ही आगम की भाषा में स्थितिबन्ध है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो आत्मा के द्वारा ग्रहण की गई ज्ञानावरण आदि कर्म-पुद्गलो की राशि कितने काल तक आत्म-प्रदेशों में रहेगी, उसकी मर्यादा स्थितिबन्ध है।<sup>३</sup>

जीव के द्वारा ग्रहण की हुई शुभाशुभ कर्मों की प्रकृतियों का तीव्र, मन्द आदि विपाक अनुभागबन्ध है। कर्म के शुभ या अशुभ फल की तीव्रता या मन्दता रस है। उदय में आने पर कर्म का अनुभव तीव्र या मन्द कैसा होगा, यह प्रकृति प्रभृति की तरह कर्मबन्ध के समय ही नियत हो जाता है। इसे अनुभागबन्ध कहते हैं।<sup>४</sup>

१ प्रकृति स्वभाव प्रोक्त ।

२ (क) जोगा पयडिपएस ।

—पंचम कर्मग्रन्थ, गा० ६६

(ख) ठाणाङ्ग २।४।६६ टीका

३ स्थिति कालावधारणम् ।

४ (क) अनुभाग तेषामेव कर्मप्रदेशानां सवेद्यमानताविषयो रस तद्रूपकर्मोऽनुभाग-  
कर्म ।

—सगवती १।४।४० वृत्ति

(ख) अनुभागो रसो ज्ञेय ।

(ग) विपाकोऽनुभाव ।

—तत्त्वार्थ० ८।२२

जिन कर्मों का आत्मा ने बन्ध कर लिया है वे अवश्य ही उदय में आते हैं, और जब उदय में आते हैं तब उनका फल भोगना पड़ता है। किन्तु अनुकूल निमित्त कारण न हो तो बहुत-से कर्म—प्रदेशों से ही उदय में आकर—फल दिये बिना ही पृथक् हो जाते हैं। जब तक फल देने का समय नहीं आता तब तक बद्ध कर्मों के फल की अनुभूति नहीं होती। कर्मों के उदय में आने पर ही उनके फल का अनुभव होता है। बन्ध और उदय के बीच का काल अबाधा काल कहलाता है। बँधे हुए कर्म यदि शुभ होते हैं तो उन कर्मों का विपाक सुखमय होता है। बँधे हुए कर्म यदि अशुभ होते हैं तो उदय में आने पर उन कर्मों का विपाक दुःखमय होता है।

उदय में आने पर कर्म अपनी मूलप्रकृति के अनुसार ही फल प्रदान करते हैं। ज्ञानावरणीय कर्म अपने अनुभाव—फल देने की शक्ति के अनुसार ज्ञान का आच्छादन करता है, दर्शनावरणीय कर्म दर्शन को आवृत करता है। इसी प्रकार अन्य कर्म भी अपनी प्रकृति के अनुसार तीव्र या मन्द फल प्रदान करते हैं। उनकी मूल प्रकृति में उलट-फेर नहीं होता।

पर उत्तर-प्रकृतियों के सम्बन्ध में यह नियम पूर्णतः लागू नहीं होता। एक कर्म की उत्तर-प्रकृति उसी कर्म की अन्य उत्तर-प्रकृति के रूप में परिवर्तित हो सकती है। जैसे मतिज्ञानावरणकर्म श्रुतज्ञानावरणकर्म के रूप में परिणत होता है। फिर उसका फल भी श्रुतज्ञानावरण के रूप में ही होगा। किन्तु उत्तर-प्रकृतियों में भी कितनी ही प्रकृतियाँ ऐसी हैं जो सजातीय होने पर भी परस्पर सक्रमण नहीं करती, जैसे दर्शनमोहनीय और चारित्रमोहनीय। दर्शनमोहनीय, चारित्रमोहनीय के रूप में और चारित्रमोहनीय दर्शनमोहनीय के रूप में सक्रमण नहीं करता। इसी प्रकार सम्यक्त्ववेदनीय और मिथ्यात्ववेदनीय उत्तर-प्रकृतियों का भी सक्रमण नहीं होता। आयुष्य की उत्तर-प्रकृतियों का भी परस्पर सक्रमण नहीं होता। जैसे नारक आयुष्य तिर्यच आयुष्य के रूप में या अन्य आयुष्य के रूप में नहीं बदल सकता। इसी प्रकार अन्य आयुष्य भी।<sup>१</sup>

प्रकृति-सक्रमण की तरह बन्धनकालीन रस में भी परिवर्तन हो सकता

१ (क) उत्तरप्रकृतिषु सर्वासु मूलप्रकृत्यभिन्नासु न तु मूलप्रकृतिषु सक्रमो विद्यते,  
उत्तरप्रकृतिषु च दर्शनचारित्रमोहनीययोः सम्यग्मिथ्यात्ववेदनीयस्यायुष्कस्य  
च ।  
—तत्त्वार्थसूत्र ८।२२ भाष्य

है। मन्दरस वाला कर्म बाद में तीव्ररस वाले कर्म के रूप में बदल सकता है और तीव्ररस, मन्दरस के रूप में हो सकता है।

गणधर गौतम ने महावीर से पूछा—भगवन् ! अन्य यूथिक इस प्रकार कहते हैं कि 'सब जीव एवभूत-वेदना (जैसा कर्म बाँधा है वैसे ही) भोगते हैं—यह किस प्रकार है ? महावीर ने कहा—गौतम ! अन्य यूथिक जो इस प्रकार कहते हैं वह मिथ्या है। मैं इस प्रकार कहता हूँ कि कई जीव एवभूत-वेदना भोगते हैं और कई अन्-एवभूत-वेदना भी भोगते हैं। जो जीव किये हुए कर्मों के अनुसार ही वेदना भोगते हैं वे एवभूत-वेदना भोगते हैं और जो जीव किए हुए कर्मों से अन्यथा भी वेदना भोगते हैं, वे अन्-एवभूत-वेदना भोगते हैं।'

स्थानाङ्ग में चतुर्मासी है—(१) एक कर्म शुभ है और उसका विपाक भी शुभ है, (२) एक कर्म शुभ है किन्तु उसका विपाक अशुभ है, (३) एक कर्म अशुभ है और उसका विपाक शुभ है, (४) एक कर्म अशुभ है और उसका विपाक भी अशुभ है।<sup>२</sup>

(क) अनुभवो द्विधा प्रवर्तते स्वमुखेन परमुखेन च । सर्वासा मूलप्रकृतिना स्य-  
मुखेनैवानुभवः । उत्तरप्रकृतीना तुल्यजातीयानां परमुखेनापि भवति ।  
आयुदर्शन-चारित्र्यमोहवर्जानाम् । न हि नरकायुमुखेन तिर्यगायुर्मुखायुर्वि-  
विपच्यते । नापि दर्शनमोहश्चारित्र्यमोहमुखेन चारित्र्यमोहो वा दर्शनमोहमुखेन ।

—तत्त्वार्थ ८।२२ सर्वार्थसिद्धि

(ग) तत्त्वार्थसूत्र ५० सुखज्ञान जी हिन्दी द्वि० स० पृ० २६३

मोक्षलू आलय खलु, दशनमोह चरित्तमोह च ।

सेसाण पयडोण, उत्तरविहिंसरुमो मज्जो ॥

—विशेषावश्यक भाष्य गा० १८३८

१ भगवती ५।५

२ (क) स्थानाङ्ग ४।६।३।१०

(ख) स्थानाङ्ग की तरह बौद्ध साहित्य में भी उल्लेख है—

(१) कितने ही कर्म ऐसे होते हैं जो कृष्ण होते हैं और कृष्ण-विपाकी होते हैं ।

(२) कितने ही कर्म ऐसे होते हैं जो शुक्ल होते हैं और शुक्ल-विपाकी होते हैं ।

(३) कितने ही कर्म कृष्ण-शुक्ल मिश्र होते हैं और ऐसे ही विपाक वाले होते हैं ।

(४) कितने ही कर्म अकृष्ण-शुक्ल होते हैं और अकृष्ण-शुक्ल विपाकी होते हैं ।

—अमुत्तरनिकाय ६।०३०-२३३

जिज्ञासा हो सकती है कि इसका मूल कारण क्या है ? जैन कर्म-साहित्य समाधान करता है कि कर्म की विभिन्न अवस्थाएँ हैं। मुख्य रूप से उन्हें ग्यारह भेदों में विभक्त कर सकते हैं<sup>१</sup>—(१) बन्ध, (२) सत्ता, (३) उद्धर्तन-उत्कर्ष, (४) अपवर्तन-अपकर्ष, (५) सक्रमण, (६) उदय, (७) उदीरण, (८) उपशमन, (९) निवृत्ति (१०) निकाचित और (११) अबाधा-काल।

(१) बन्ध—आत्मा के साथ कर्म-परमाणुओं का सम्बन्ध होना, क्षीर-नीरवत् एकमेक हो जाना बन्ध है<sup>२</sup>। बन्ध के चार प्रकार हैं। इनका वर्णन पूर्व किया जा चुका है।

(२) सत्ता—आबद्ध कर्म अपना फल प्रदान कर जब तक आत्मा से पृथक् नहीं हो जाते तब तक वे आत्मा से ही सम्बद्ध रहते हैं, इसे जैन दार्शनिकों ने सत्ता कहा है। दूसरे शब्दों में कहा जाय तो बन्ध होने और

१ (क) द्रव्यसंग्रह टीका गा० ३३

(ख) आत्म-मीमांसा—प० दलसुख मालवणिया, पृ० १२८

(ग) जैनदर्शन

(घ) श्री अमर भारती वर्ष १

२ (क) आत्मकर्मणोरन्योऽन्यप्रदेशानुप्रवेशात्मको बन्ध ।—तत्त्वार्थसूत्र १।४ सर्वाथसिद्धि

(ख) वक्ष्य—जीवकर्मणो सव्लेख —उत्तराख्ययन २८।२४ नेमिचन्द्रिय टीका

(ग) बधन बन्ध सकपायत्वात् जीव कर्मणो-योग्यात् पुद्गलात् आदत्ते स बन्ध इति भाव ।

—स्थानाङ्ग १।४।९ टीका

(घ) सकपायतया जीव कर्मयोग्यास्तु पुद्गलात् ।

यदादत्ते स बन्ध स्याज्जीवास्वातन्त्र्यकारणम् ॥

—नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह, सप्ततत्त्वप्रकरण गा० १३३

(ङ) वज्रसिद्धि कम्म जेण दु चेदणभावेण भावबन्धो सो,  
कम्मादपदेसाणा अण्णोणपवेसण इदरो ।

—द्रव्यसंग्रह—२।३२, नेमिचन्द्र सि० चक्रवर्ती

(च) प्रव्यतो बन्धो निगडादिभिर्भावित कर्मणा । —ठाणाङ्ग १।४।९ टीका

(ख) ननु बन्धो जीवकर्मणो सयोगोऽभिप्रेत ।

(ज) मिथ्यात्वादिभिर्हेतुभिः कर्मयोग्यवर्गणापुद्गलैरात्मन क्षीरनीरवद्वन्हाय पिण्ड-  
वद्धान्योन्यानुगमाभेदात्मक सम्बन्धो बध ।

—नवतत्त्वसाहित्यसंग्रह वृत्त्यादिसमेत नवतत्त्वप्रकरणम्

गाथा ७१ की प्राकृत अवचूर्णि

फलोदय होने के बीच कर्म आत्मा में विद्यमान रहते हैं, वह सत्ता है। उस समय कर्मों का अस्तित्व रहता है, पर वे फल प्रदान नहीं करते।

(३) उद्वर्तन-उत्कर्ष—आत्मा के साथ आबद्ध कर्म की स्थिति और अनुभाग-बन्ध तत्कालीन परिणामों में प्रवहमान कषाय की तीव्र एवं मन्द-धारा के अनुरूप होता है। उसके पश्चात् की स्थिति-विशेष अथवा भाव-विशेष के कारण उस स्थिति एवं रस में वृद्धि होना उद्वर्तन-उत्कर्ष है।

(४) अपवर्तन-अपकर्ष—पूर्वबद्ध कर्म की स्थिति एवं अनुभाग को कालान्तर में नूतन कर्म-बन्ध करते समय न्यून कर देना अपवर्तन-अपकर्ष है। इस प्रकार उद्वर्तन-उत्कर्ष से विपरीत अपवर्तन-अपकर्ष है।

उद्वर्तन और अपवर्तन की प्रस्तुत विचारधारा यह प्रतिपादित करती है कि आबद्ध कर्म की स्थिति और इसका अनुभाग एकान्तत नियत नहीं है, उसमें अध्यवसायो की प्रबलता से परिवर्तन भी हो सकता है। कभी-कभी ऐसा होता है कि प्राणी अशुभ कर्म का बध करके शुभ कार्य में प्रवृत्त हो जाता है। उसका असर पूर्वबद्ध अशुभ कर्मों पर पड़ता है जिससे उस लम्बी कालमर्यादा और विपाक-शक्ति में न्यूनता हो जाती है। इसी प्रकार पूर्व श्रेष्ठ कार्य करके पश्चात् निकृष्ट कार्य करने से पूर्वबद्ध पुण्य कर्म की स्थिति एवं अनुभाग में मन्दता आ जाती है। सारांश यह है कि ससार को घटाने-बढ़ाने का आधार पूर्वकृत कर्म की अपेक्षा वर्तमान अध्यवसायो पर विशेष आवृत्त है।

(५) सक्रमण—एक प्रकार के कर्म परमाणुओं की स्थिति आदि का दूसरे प्रकार के कर्म-परमाणुओं की स्थिति आदि के रूप में परिवर्तित हो जाने की प्रक्रिया को सक्रमण कहते हैं। इस प्रकार के परिवर्तन के लिए कुछ निश्चित मर्यादाएँ हैं, जिनका उल्लेख पूर्व किया जा चुका है। सक्रमण के चार प्रकार हैं—(१) प्रकृति-सक्रमण, (२) स्थिति-सक्रमण, (३) अनुभाव-सक्रमण, (४) प्रदेश-सक्रमण।<sup>१</sup>

(६) उदय—कर्म का फलदान उदय है। यदि कर्म अपना फल देकर निर्जीर्ण हो जाय तो फलोदय है और फल को दिये बिना ही नष्ट हो जाय तो प्रदेशोदय है।

(७) उदीरणा—नियत समय से पूर्व कर्म का उदय में आना उदीरणा है। जैसे समय के पूर्व ही प्रयत्न से आम आदि फल पकाये जाते हैं वैसे ही साधना से आवद्ध कर्म का नियत समय से पूर्व भोग कर क्षय किया जा सकता है। सामान्यतः यह नियम है कि जिस कर्म का उदय होता है उसी के सजातीय कर्म की उदीरणा होती है।

(८) उपशमन—कर्मों के विद्यमान रहते हुए भी उदय में आने के लिए उन्हें अक्षम बना देना उपशमन है। अर्थात् कर्म की वह अवस्था जिसमें उदय अथवा उदीरणा सम्भव नहीं किन्तु उद्वर्तन, अपवर्तन और सक्रमण की संभावना हो वह उपशमन है। जैसे अगारे को राख से इस प्रकार आच्छादित कर देना जिससे वह अपना कार्य न कर सके। वैसे ही उपशमन-क्रिया से कर्म को इस प्रकार दबा देना जिससे वह अपना फल नहीं दे सके। किन्तु जैसे आवरण के हटते ही अगारे जलाने लगते हैं, वैसे ही उपशमन भाव के दूर होते ही उपशान्त कर्म उदय में आकर अपना फल देना प्रारम्भ कर देते हैं।

(९) निषत्ति—जिसमें कर्मों का उदय और सक्रमण न हो सके किन्तु उद्वर्तन-अपवर्तन की संभावना हो वह निषत्ति है।<sup>१</sup> यह भी चार प्रकार<sup>२</sup> का है। (१) प्रकृति-निषत्ति (२) स्थिति-निषत्ति (३) अनुभाव निषत्ति (४) प्रदेश-निषत्ति।

(१०) निकाचित—जिसमें उद्वर्तन, अपवर्तन, सक्रमण एवं उदीरणा इन चारों अवस्थाओं का अभाव हो वह निकाचित है। अर्थात् आत्मा ने जिस रूप में कर्म बाँधा है प्रायः उसी रूप में भोगे बिना उसकी निर्जरा नहीं होती। वह भी प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश रूप से चार प्रकार का है।<sup>३</sup>

(११) अबाधाकाल—कर्म बँधने के पश्चात् अमुक समय तक किसी प्रकार फल न देने की अवस्था का नाम अबाध-अवस्था है। अबाधा-काल को जानने का प्रकार यह है कि जिस कर्म की स्थिति जितने सागरोपम की है उतने ही सौ वर्ष का उसका अबाधा काल होता है। जैसे ज्ञानावरणीय

१ कर्म प्रकृति भा० २

२ स्थानाग ४।२६६

३ स्थानाग ४।२६६

की स्थिति तीस कोटाकोटि सागरोपम की है तो अवाधाकाल तीस सौ (तीन हजार) वर्ष का है। भगवती मे अष्टकर्म प्रकृतियों का अवाधा काल बताया है<sup>१</sup> और प्रज्ञापना<sup>२</sup> मे अष्टकर्म प्रकृतियों की उत्तर-प्रकृतियों का भी अवाधाकाल उल्लिखित है, विशेष जिज्ञासुओं को मूल ग्रन्थ देखने चाहिए।

जैन कर्म साहित्य मे कर्मों की इन अवस्थाओं एव प्रक्रियाओं का जैसा विश्लेषण है वैसा अन्य दार्शनिकों के साहित्य मे दृग्गोचर नहीं होता। हाँ, योगदर्शन मे नियतविपाकी, अनियतविपाकी और आवायगमन के रूप मे कर्म की त्रिविध दशा का उल्लेख किया है। नियतविपाकी कर्म का अर्थ है—जो नियत समय पर अपना फल देकर नष्ट हो जाता है। अनियत-विपाकी कर्म का अर्थ है जो कर्म बिना फल दिये ही आत्मा से पृथक् हो जाते हैं और आवायगमन का अर्थ है एक कर्म का दूसरे मे मिल जाना। योग्यदर्शन की इन त्रिविध अवस्थाओं की तुलना क्रमशः निकाचित, प्रदेशोदय और सक्रमण के साथ की जाती है।

### कर्म और पुनर्जन्म

पुनर्जन्म का अर्थ है—वर्तमान जीवन के पश्चात् का परलोक जीवन। परलोक जीवन किस जीव का कैसा होता है उसका मुख्य आधार उसका पूर्वकृत कर्म है। जीव अपने ही प्रमाद से भिन्न-भिन्न जन्मान्तर करते हैं<sup>३</sup> पुनर्जन्म कर्म-संगी जीवों के होता है।<sup>४</sup> अतीत कर्मों का फल हमारा वर्तमान जीवन है और वर्तमान कर्मों का फल हमारा भावी जीवन है। कर्म और पुनर्जन्म का अविच्छेद्य सम्बन्ध है।

आयुष्य-कर्म के पुद्गल-परमाणु जीव मे ऊँची-नीची, तिरछी-लम्बी और छोटी-बड़ी गति की शक्ति उत्पन्न करते हैं<sup>५</sup> इसी मे जीव नए जन्म-स्थान मे जा उत्पन्न होता है।

भगवान् महावीर ने कहा—क्रोध, मान, माया और लोभ—ये पुन-

१ भगवती २।३

२ प्रज्ञापना २३।२।२१-२६

३ जागराग १।२।६

४ भगवती २।४

५ स्याताग ६।६०

जन्म के मूल को पोषण करने वाले है ।<sup>१</sup> गीता में कहा गया—जैसे फटे हुए कपड़े को छोड़कर मनुष्य नया कपड़ा पहनता है वैसे ही पुराने शरीर को छोड़कर प्राणी मृत्यु के पश्चात् नए शरीर को धारणा करता है ।<sup>२</sup> यह आवर्तन प्रवृत्ति से होता है ।<sup>३</sup> तथागत बुद्ध ने अपने पैर में चुभने वाले तीक्ष्ण कांटे को पूर्वजन्म में किये हुए प्राणी-वध का विपाक कहा ।<sup>४</sup>

नवजात शिशु के हर्ष, भय, शोक आदि होते हैं । उसका मूलकारण पूर्वजन्म की स्मृति है ।<sup>५</sup> जन्म लेते ही वच्चा माँ का स्तन-पान करने लगता है, यह पूर्वजन्म में किये हुए आहार के अभ्यास से ही होता है ।<sup>६</sup> जैसे एक युवक का शरीर बालक शरीर की उत्तरवर्ती अवस्था है वैसे ही बालक का शरीर पूर्वजन्म के बाद में होने वाली अवस्था है ।<sup>७</sup> नवोत्पन्न शिशु में जो सुख-दुःख का अनुभव होता है वह भी पूर्वअनुभवयुक्त होता है । जीवन के प्रति मोह और मृत्यु के प्रति जो भय है वह भी पूर्ववद्ध सत्कारो का परिणाम है । यदि पहले के जन्म में उसका अनुभव नहीं होता तो सबजात प्राणी में ऐसी वृत्तियाँ प्राप्त नहीं हो सकती थी । इस प्रकार अनेक पुक्तियाँ देकर भारतीय चिन्तको ने पुनर्जन्म सिद्ध किया है ।

कर्म की सत्ता स्वीकार करने पर उसके फलरूप परलोक या पुनर्जन्म की सत्ता भी स्वीकार करनी पड़ती है । जिन कर्मों का फल वर्तमान भव में प्राप्त नहीं होता उन कर्मों के भोग के लिए पुनर्जन्म मानना आवश्यक है । पुनर्जन्म और पूर्वभव न माना जायेगा तो कृतकर्म का निर्हेतुक विनाश और अकृतकर्म का भोग मानना पड़ेगा । ऐसी स्थिति में कर्म-व्यवस्था दूषित हो जायेगी । इन दोषों के परिहार हेतु ही कर्मवादियों ने पुनर्जन्म की सत्ता स्वीकार की है ।

१ दशर्वकालिक ८।३६

२ गीता २।२२

३ गीता ८।२६

४ इत एकनवनिकल्पे शक्त्या मे पुरुषो हत ।

तेन कर्म विपाकेन पादे विद्धोऽग्निमि सख ॥

५ न्यायसूत्र ३।१।११

६ न्यायसूत्र ३।१।१२

७ बाल शरीर देह तरपुण्व इदिया इमत्तायो ।

युवदेहो बालादिव स जस्त देहो स देहिति ॥

पाश्चात्य दार्शनिक भी इस सम्बन्ध में मौन नहीं रहे हैं। प्राचीन दार्शनिक प्लेटो ने कहा—‘आत्मा सदा अपने लिए नये-नये वस्त्र बुनती है तथा आत्मा में एक ऐसी नैसर्गिक शक्ति है जो ध्रुव रहेगी और अनेक बार जन्म लेगी।’<sup>१</sup>

आधुनिक दार्शनिक शोपनहार के शब्दों में पुनर्जन्म निसदिग्ध तत्त्व है। जैसे—“मैंने यह भी निवेदन किया कि जो कोई पुनर्जन्म के बारे में पहले-पहल सुनता है उसे भी वह स्पष्ट रूपेण प्रतीत हो जाता है।”<sup>२</sup>

जैन कर्म साहित्य में समस्त ससारी जीवों का समावेश चार गतियों में किया गया है। मनुष्य, तिर्यच, नारक और देव। वर्तमान जीवन का आयुष्य पूर्ण होने पर जीव अपने गति नाम कर्म के अनुसार इन चार गतियों में से किसी एक गति में उत्पन्न होता है। मृत्यु और जन्म के बीच का समय अन्तर-काल कहलाता है। उसका परिमाण एक, दो, तीन या चार समय तक का है। अन्तर-काल में स्थूल शरीर नहीं होता है। स्थूल शरीर रहित आत्मा गति करती है। उस गति का नाम ‘अन्तराल गति’ है। वह ऋजु और वक्र के रूप में दो प्रकार की है। मृत्यु-स्थान से यदि जन्म लेने का स्थान सरल रेखा में होता है तो वहाँ पर आत्मा की गति ऋजु होती है। यदि वह विपम रेखा में होता है तो गति वक्र होती है। ऋजु गति में केवल एक समय लगता है। उसमें आत्मा को किञ्चित् मात्र भी नूतन प्रयास नहीं करना पड़ता क्योंकि जब वह पहले का शरीर छोड़ता है तब उसे पहले के शरीर का वेग प्राप्त होता है, वह तो धनुष से छूटे हुए बाण के समान सीधे ही नये जन्म-स्थान पर पहुँच जाता है। वक्रगति में घुमाव करना पड़ता है। उसके लिए अन्य प्रयत्न की आवश्यकता होती है। जहाँ पर घुमाव का स्थान आता है वहाँ पर पूर्व देह-जनित वेग मन्द हो जाता है और उसके पास जो सूक्ष्म कर्मण शरीर है उससे वह जीव नया प्रयत्न करता है। एक घुमाव वाली वक्र गति में दो समय लगते हैं। दो घुमाव वाली में तीन समय

१ The soul always weaves her garment a-new—“The soul has a natural strength which will hold out and be born many times

२ I have also remarked that it is at once obvious to every one who hears of it (rebirth) for the first time

वक्रगति के लिए उसकी आवश्यकता होती है। गत्यन्तर के समय जीव के साथ तेजस और कर्मण ये दो शरीर होते हैं। औदारिक, वैक्रिय आदि शरीर का निर्माण वहाँ पर पहुँचने के पश्चात् होता है।

प्रश्न यह है कि अन्तराल गति में स्थूल शरीर नहीं होता और स्थूल शरीर के अभाव में आँख, कान आदि इन्द्रियाँ भी नहीं होती, ऐसी स्थिति में जीव का जीवत्व किस प्रकार रहेगा ? कम से कम एक इन्द्रिय तो ज्ञान-मात्रा के लिए आवश्यक है। जिसमें एक भी इन्द्रिय नहीं वह प्राणी किस प्रकार ?

इस प्रश्न का समाधान भगवती में अनेकान्त दृष्टि से किया गया है—

गौतम ने जिज्ञासा प्रस्तुत की—भगवन् ! एक जन्म से दूसरे जन्म में व्युत्क्रम्यमाण जीव स-इन्द्रिय होता है या अन्-इन्द्रिय होता है।

समाधान करते हुए भगवान ने कहा—गौतम ! द्रव्येन्द्रिय की अपेक्षा से जीव अन्-इन्द्रिय व्युत्क्रान्त होता है और लब्धीन्द्रिय की अपेक्षा स-इन्द्रिय।

साराश यह है कि अन्तराल गति में त्वचा, नेत्र आदि सहायक इन्द्रियाँ नहीं होती हैं किन्तु ज्ञानेन्द्रिय होती हैं जिससे उसे स्व-सवेदन का अनुभव होता है।

### कर्म-बंधन से मुक्ति का उपाय

भारतीय कर्म साहित्य में जैसे कर्मबंध और उसके कारणों का विस्तार से निरूपण है उसी प्रकार उन कर्मों से मुक्त होने का साधन भी प्रतिपादित किया गया है। आत्मा नित नये कर्मों का बन्धन करता है, पुराने कर्मों को भोग कर नष्ट करता है। ऐसा कोई समय नहीं है जिस समय वह कर्म नहीं बाँधता हो। तब प्रश्न हो सकता है कि वह कर्मों से मुक्त कैसे होगा ? उत्तर है—तप और साधना से। जैसे खान में सोना और मिट्टी दोनों एकमेक होते हैं, किन्तु ताप आदि के द्वारा जैसे उन्हें अलग-अलग कर दिया जाता है, वैसे ही आत्मा और कर्मों को भी सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य से पृथक् किया जाता है। जैनदर्शन ने एकान्त रूप से न्याय-वैशेषिक, सांख्य, वेदान्त, महायान (बौद्ध) की तरह ज्ञान को प्रमुखता नहीं दी है और न एकान्त रूप से भीमासकदर्शन की तरह क्रिया-काण्ड पर ही बल दिया है। किन्तु ज्ञान

और क्रिया इन दोनों के समन्वय को ही मोक्ष-मार्ग माना है ।<sup>१</sup> चारित्र्ययुक्त अल्पज्ञान भी मोक्ष का हेतु है और विराट् ज्ञान भी, यदि चारित्र्य रहित है तो मोक्ष का कारण नहीं है ।<sup>२</sup> आचार्य भद्रबाहु के शब्दों में चारित्र्यहीन श्रुतवेत्ता चन्दन का भार ढोने वाले गधे के समान है ।<sup>३</sup> साराश यह है कि सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य मोक्ष का हेतु है । जहाँ ये दोनों सम्यक् होते हैं वहाँ सम्यग्दर्शन अवश्य होता है । अत आचार्यों ने तीनों को मोक्ष का मार्ग कहा है ।<sup>४</sup> आगमों में ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य और तप को मोक्ष-मार्ग रूप में स्वीकार किया है ।<sup>५</sup> किन्तु यह शाब्दिक अन्तर है, वास्तविक नहीं । कहीं पर दर्शन को ज्ञान के अन्तर्गत गिनकर ज्ञान और क्रिया को मोक्ष का कारण बताया है, और कहीं पर तप को चारित्र्य में गमित कर ज्ञान, दर्शन, और चारित्र्य को मोक्षमार्ग कहा है ।

बद्ध कर्मों से मुक्त होने के लिए सर्वप्रथम साधक सबर की साधना से नवीन कर्मों के आगमन को रोकता है ।<sup>६</sup> आचार्य श्री हेमचन्द्र के शब्दों

१ सुयनाणम्मि वि जीवो, वट्टन्तो सो न पाउणइ मोक्ख ।

जो तब-सजममइए, जोगे न चएइ बोद्धे ॥

—आवश्यक निर्युक्ति गा० १४

२ अप्पपि सुयमहीय, पगासय होइ चरणजुत्तस्स ।

एक्कोऽपि जह पईवो, सच्चक्खुयस्स पयासेइ ॥ —आवश्यक निर्युक्ति गा० १६

३ जहा खरो चन्दणमारवाही,

मारस्सभागी न हु चदणस्स ।

एव खु नाणी चरणेण हीणो,

नाणस्स भागी न हु सुगईए ।

—आवश्यक निर्युक्ति गा० १००

४ (क) सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षमार्गं ।

—तत्त्वार्थसूत्र ११

(ख) नाण पयासय सोह्वो तवो, सजमो य गुत्तिकरो ।

तिण्हपि समाओगे, मोक्खो जिणसासणे भणिओ ॥

—आवश्यक निर्युक्ति गा १०३

५ नाण च दसण चेव, चरित्त च तवो तहा ।

एस मग्गु त्ति पन्नत्तो, जिणेहि वरदसिहि ॥

नाण च दसण चेव, चरित्त च तवो तहा ।

एयमग्गमणुप्पत्ता, जीवा गच्छन्ति सोग्गइ ॥

—उत्तराध्ययन अ० २८ गा० २-३

६ शुभाशुभकर्मणिमद्वाररूप आसव । आसवनिरोधलक्षण सबर ।

—तत्त्वार्थ० ११४ सर्वार्थसिद्धि

मे—“जिस तरह चौराहे पर स्थित बहु-द्वार वाले गृह में द्वार बन्द न होने पर निश्चय ही रज प्रविष्ट होती है और चिकनाई के योग से वही चिपक जाती है, और यदि द्वार बन्द हो तो रज प्रविष्ट नहीं होती और न चिपकती है, वैसे ही योगादि आत्मवो को सर्वत अवरुद्ध कर देने पर सवृत जीव के प्रदेशो में कर्मद्रव्य का प्रवेश नहीं होता ।”

“जिस तरह तालाब में सर्वद्वारो से जल का प्रवेश होता है, पर द्वारो को प्रतिरुद्ध कर देने पर थोड़ा भी जल प्रविष्ट नहीं होता, वैसे ही योगादि आत्मवो को सर्वत अवरुद्ध कर देने पर सवृत जीव के प्रदेशो में कर्मद्रव्य का प्रवेश नहीं होता है ।”

“जिस तरह नौका में छिद्रो से जल प्रवेश पाता है और छिद्रो को रोक देने पर थोड़ा भी जल प्रविष्ट नहीं होता, वैसे ही योगादि आत्मवो को सर्वत अवरुद्ध कर देने पर सवृत जीव के प्रदेशो में कर्मद्रव्य का प्रवेश नहीं होता ।”

इस प्रकार साधक मर से आगन्तुक कर्मों को रोकने के साथ-साथ निर्जरा की साधना में पूर्वसंचित कर्मों को क्षय करना है ।<sup>२</sup> कर्मों का एक देश से आत्मा से छूटना निर्जरा है<sup>३</sup> और जब सम्पूर्ण कर्मों को सर्वतोभावेन

— — — — —

नष्ट कर देता है तब आत्मा सिद्ध, बुद्ध और मुक्त हो जाता है<sup>१</sup> जब आत्मा एक बार पूर्ण रूप से कर्मों से विमुक्त हो जाता है तो फिर वह कभी कर्म-बद्ध नहीं होता। क्योंकि उस अवस्था में कर्म-बन्ध के कारणों का सर्वथा अभाव हो जाता है। जैसे बीज के जल जाने पर उससे पुनः अकुर की उत्पत्ति नहीं होती वैसे ही कर्म रूपी बीज के सम्पूर्ण जल जाने पर ससार रूपी अकुर की उत्पत्ति नहीं होती।<sup>२</sup> इससे स्पष्ट है कि जो आत्मा कर्मों से बँधा हो, वह एक दिन उनसे मुक्त भी हो सकता है।

### अपूर्व देन

कर्मवाद का सिद्धान्त भारतीयदर्शन की और विशेष रूप से जैन-दर्शन की विश्व को एक अपूर्व और अलौकिक देन है। इस सिद्धान्त ने मानव को अनुकूल और प्रतिकूल परिस्थिति में दीपक की लौ की तरह नहीं अपितु ध्रुव की तरह अटल रहने की प्रेरणा दी है। जन-जन के मन में से श्रानवृत्ति को हटाकर सिंहवृत्ति जागृत की है। कर्मवाद की महत्ता के सम्बन्ध में एतदर्थ ही डाक्टर मेक्समूलर ने कहा है—

“यह तो निश्चित है कि कर्ममत का असर मनुष्य जीवन पर बेहद हुआ है। यदि किसी मनुष्य को यह मालूम पड़े कि वर्तमान अपराध के सिवाय भी मुझको जो कुछ भोगना पड़ता है, वह मेरे पूर्वजन्म के कर्म का ही फल है, तो वह पुराने कर्मों को चुकाने वाले मनुष्य की तरह शान्त भाव से उस कष्ट को सहन कर लेगा और वह मनुष्य इतना भी जानता हो कि सहनशीलता से पुराना कर्म चुकाया जा सकता है तथा उसी से भविष्य के लिए नीति की समृद्धि इकट्ठी की जा सकती है तो उसको भलाई के रास्ते पर चलने की प्रेरणा आप ही आप होगी। अच्छा या बुरा कोई भी कर्म नष्ट नहीं होता, यह नीतिशास्त्र का मत और पदार्थशास्त्र का बल-सरक्षण सम्बन्धी मत समान ही है। दोनों मतों का आशय इतना ही है कि किसी का नाश नहीं होता। किसी भी नीतिशिक्षा के अस्तित्व के सम्बन्ध में

१ (क) कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः ।

—तत्त्वार्थ ० १०।३

(ख) मोक्षस्य न हि वासोऽस्ति न ग्रामान्तरमेव च ।

अज्ञान-हृदय शन्यिनाशो, मोक्ष इति स्मृतः ॥ —शिवगीता १३—३२

२ दग्धे बीजे यथात्यन्तं, प्रादुर्भवति नाकुरः ।

कर्मबीजं तथा दग्धे, न रोहति मवाकुरः ॥

—तत्त्वार्थ भाष्यगत अन्तिम कारिका ८

कितनी ही शका क्यों न हो पर यह निर्विवाद सिद्ध है कि कर्ममत सबसे अधिक जगह माना गया है। उससे लाखों मनुष्यों के कष्ट कम हुए हैं और उसी मत से मनुष्यों को वर्तमान सकट भेलने की शक्ति पैदा करने तथा भविष्य-जीवन को सुधारने में उत्तेजन मिला है।”<sup>१</sup>

जो सत्य के अन्वेषी सुधी और धैर्यवान् पाठक हैं उन्हें यह सत्य-तथ्य अनुभव हुए बिना नहीं रहेगा कि भारतीयदर्शन का कर्मवाद सिद्धान्त अद्भुत, अनन्य और अपराजेय है। इस वैज्ञानिक युग में भी यह एक चिरन्तन ज्योति के रूप में मानव-मात्र के पथ को आलोकित कर सकता है।



उदार का अर्थ स्थूल द्रव्य होता है, उस स्थूल द्रव्य से जो शरीर निर्मित होता है उसे औदारिक शरीर कहते हैं ।

कर्म—अजनचूर्ण से परिपूर्ण डिब्बे के समान सूक्ष्म व स्थूल आदि अनन्त पुद्गलो से परिपूर्ण लोक में जो कर्मरूप परिणत होने योग्य नियत पुद्गल जीवपरिणाम के अनुसार बन्ध को प्राप्त होकर ज्ञान-दर्शन के घातक (ज्ञानावरण-दर्शनावरण) तथा सुख-दुःख, शुभ-अशुभ आयु, नाम, उच्च व नीच गोत्र और अन्तराय रूप पुद्गलो को कर्म कहा जाता है ।

कषाय—कर्म अथवा ससार को कष कहा जाता है । इस प्रकार के कष अर्थात् कर्म या ससार को जो प्राप्त कराया करते हैं उनका नाम कषाय है ।

कार्मण शरीर—जो सब शरीरो की उत्पत्ति का बीजभूत शरीर है—उनका कारण है—उसे कार्मण शरीर कहते हैं । अथवा कर्म के विकारभूत या कर्मरूप शरीर का नाम कार्मण है ।

काल—जो पाँच वर्ण, पाँच रस, दो गन्ध, एव आठ स्पर्शों से रहित और छह प्रकार की हानि-वृद्धि स्वरूप अगुरुलघु गुण से संयुक्त होकर वर्तना—स्वयं परिणमते हुए द्रव्यों के परिणमन सहकारिता—लक्षण वाला है उसे काल कहते हैं ।

केवलज्ञान—जो ज्ञान केवल—मतिज्ञानादि से रहित, परिपूर्ण, असाधारण, अन्य की अपेक्षा से रहित, विशुद्ध, समस्त पदार्थों का प्रकाशक और अलोक के साथ समस्त लोक का ज्ञाता है, उसे केवलज्ञान कहा जाता है ।

केवलदर्शन—आवरण का पूर्णतया क्षय हो जाने पर जो बिना किसी अन्य की सहायता के समस्त मूर्त-अमूर्त द्रव्यों को सामान्य से जानता है वह केवलदर्शन है ।

क्षय—कर्मों की आत्यन्तिक निवृत्ति को—सर्वथा असाव को—क्षय कहते हैं ।

छन्नस्थ—ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म का नाम छन्न है । इस छन्न में जो स्थित रहते हैं उन्हें छन्नस्थ कहते हैं ।

जिन—जिन्होंने राग-द्वेष को जीत लिया है, वे जिन हैं ।

तप—जो आठ प्रकार के कर्मरूप गाँठ को सन्तप्त करता है, उसे नष्ट करता है, वह तप है ।

तैजस शरीर—समस्त प्राणियों के आहार का पाचक जो उष्णतारूप तेज है उसके विकार को तैजस शरीर कहते हैं ।

त्रसनाम—जिस कर्म के उदय से द्वीन्द्रियादि जीवों में जन्म होता है वह त्रस नाम कर्म है ।

दर्शन—आप्त, आगम और पदार्थों में जो रुचि होती है उसे दर्शन कहते हैं । रुचि, प्रत्यय, श्रद्धा, और दर्शन ये समानार्थक हैं ।

दिक्—परमाणु प्रमाण से विभक्त आकाश के प्रदेशों की श्रेणी को दिक् या । कहते हैं ।

**दृष्टिवाद**—जिस श्रुत में सब भावों (पदार्थों) की प्ररूपणा की जाती है। वह दृष्टिवाद है।

**देशघातिस्पद्धक**—अपने ज्ञानादि गुणों के मतिज्ञानादि रूप देश का जो घात करते हैं वे देशघाती हैं।

**द्रव्य**—जो अपने स्वभाव को न छोड़ता हुआ उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य से सम्बद्ध रहकर गुण और पर्याय से सहित होता है उसे द्रव्य कहते हैं। अथवा जो गुणों का आश्रय होता है वह द्रव्य है।

**द्रव्य निक्षेप**—जो भावी परिणाम विशेष (पर्याय) की प्राप्ति के प्रति अभिमुख हो—वह द्रव्य निक्षेप है।

**द्रव्यार्थिकनय**—जिसका प्रयोजन द्रव्य है। अर्थात् जो द्रव्य (सामान्य) को विषय करता है उसे द्रव्यार्थिक नय कहते हैं। दूसरे शब्दों में, जो विविध पर्यायों की वर्तमान में प्राप्त करता है, भविष्य में प्राप्त करेगा और जिसने भूतकाल में उन्हें प्राप्त किया है उसका नाम द्रव्य है। इस द्रव्य को विषय करने वाला नय द्रव्यार्थिक नय है।

**द्वेष**—क्रोध, मान, अरति, शोक, जुगुप्सा और भय ये द्वेष रूप हैं।

**धर्मद्रव्य**—जो पाँच वर्ण, पाँच रस, दो गन्ध, और आठ प्रकार के स्पर्श रहित होता हुआ, जीव व पुद्गलों के गमनागमन का कारण एवं लोक प्रमाण असंख्यात प्रदेशों वाला है, उसे धर्म द्रव्य कहते हैं।

**धारणा**—अवाय से जाने हुए पदार्थ के कालान्तर में नहीं भूलने का जो कारण है उसे धारणा कहते हैं। धरणी, धारणा, स्थापना, कोष्ठा, और प्रतिष्ठा ये धारणा के समानार्थक हैं।

**ध्रुवोदय**—जिन प्रकृतियों का उदय उदित रहने के काल तक नष्ट नहीं होता उन्हें ध्रुवोदय प्रकृतियाँ कहते हैं।

**ध्रौव्य**—अनादि पारिणामिक स्वभाव की अपेक्षा व्यय और उत्पाद सम्भव न होने से जो द्रव्य की स्थिरता है उसका नाम ध्रौव्य है।

**नय**—प्रमाण से परिगृहीत वस्तु के एक देश में जा वस्तु का निश्चय होता है वह नय कहलाता है।

**नरक**—असातावेदनीय कर्म के उदय से प्राप्त हुई शीत व उष्ण आदि की वेदना से जो नरों को—जीवों को—शब्द कराते हैं—खलाते हैं वे नरक कहलाते हैं। अथवा जो पाप करने वाले प्राणियों को अतिशय दुःख को प्राप्त कराते हैं उन्हें नरक कहा जाता है।

**नाम निक्षेप**—नाम के अनुसार वस्तु में गुण न होने पर भी व्यवहार के लिए जो पुरुष के प्रयत्न से नामकरण किया जाता है, वह नाम निक्षेप है।

- अपनोद ३४६  
 अप्यय दीक्षित १०३  
 अपवर्तनाकरण ४११, ४४५, ४६०  
 अपव्याध ३४६  
 अपविद्ध ३४६  
 अपर सग्रह नयाभास २६८  
 अपर्यवसित ३५५  
 अप्रतिपत्ति २८१  
 अप्रतिपाति ३६०, ३६६  
 अप्राप्यकारी ३४४  
 अप्रामाण्य ३८६, ३८७, ३९६  
 अपुनरावृत्त १२६  
 अपेत ३४६  
 अपेक्षावाद ३५, १३६, २३१, २३६  
 अपोह ३३६, ३४०  
 अमयदेव सूरि २७३  
 अमयनकी २४  
 अमाव ६८, ३८८, ३८९  
 अमिधम्मत्थ सग्रह १४४  
 अमिनिबोध ३३६  
 अमिनिबोधिक ज्ञान ३३१  
 अमिव्यक्ति ५४१  
 अभेद ३७१  
 अभेदग्राही सग्रहनय २६८  
 अभेद प्रधान दर्शन ३७१  
 अभेदवाद ५४  
 अमनस्क ३३०, ३५५  
 अमित ३६५  
 अमूर्तिकत्व ८६०  
 अमेरिका २८३  
 अयथार्थ ३८१  
 अयुतमिद्ध ५५  
 अरविन्द ५१८  
 अरन्तु १८, ५६, १८८, १४५, १४६, ५१२,  
 अरनी दर्शन ४१३

- व्यवहारिक अवग्रह ३६६  
 व्याख्याप्रज्ञप्ति ३६५, ४१५  
 व्याप्ति ३६८, ३६९  
 व्यावहारिक काल ४०, ५८  
 व्यावहारिकनावाद ६  
 व्यावहारिक दृष्टि १०८, १४५, १४६, १६२, १६४, ३६८  
 व्यास ऋषि १५४  
 व्युच्छिन्ति नय ३१५  
 व्योमशिव २६  
 व्यञ्जन ३५२  
 वाचस्पति मिथ ८१  
 वात्सीपुत्रीय ६८  
 वात्स्यायन भाष्यकार ३४३  
 वाद ६८, २३१  
 वाद-रहस्य २८  
 वादिदेवसूरि २७, २४४, ३८४, ३८६  
 वादिराजसूरि ३६४  
 वायु ४८, ६८  
 वार्तमानिक धर्मवाद ६६, ६८  
 वासना ३५०, ३६५, ४२४, ४६६  
 विकल ३६४  
 विकल प्रत्यक्ष ३६३  
 विकलादेश ३०, २५३, २६२, २६८, २७०, २७२, ३१४  
 विचारणा ३४८  
 विच्छेदवाद २३८  
 वितण्डा ३१, ६८  
 वितर्क ३४३  
 विद्यानन्द २४, २६, १४८, २४४  
 विद्यानन्दी २५४, २७३  
 विद्यारण्य स्वामी १०३  
 विद्युत्कण १७७, १८८  
 विदेह मुक्ति ६२  
 विदेह क्षेत्र ४४  
 विनयवाद २३  
 विनय विजय जी १४८

विपर्यय ३८३

विपक्ष ३७८

विपुलमति ३६३

विवुधसेन २४

विमज्ज्यवाद ३२, २३७, २४७, २७६, २७८

विमर्श ३२६, ३४०, ३४८

विमलदास २८

विरोधी ४०१

विरोधी दार्शनिक ३६६

विलियम जेम्स ५३, ५१७

विवेक १२

विशद ज्ञान ३६२

विश्व ४८, ५१, ५७, ६०, ६६, ७७, ८१, ११६, १२०, १३५, १३६,  
१४३, १४६, १५५, १६३, १७८, १८६, १९०, २११, २४०, २४६,  
२६३, २६६, २७४

विश्व प्रपञ्च ८३

विशिष्टाद्वैत १०२, १०४

विशिष्टाद्वैतवाद १६, ५५

विशेष ५५-५७, ६८, ३६७

विशेष दृष्ट अनुमान ३७७

विशेषावश्यक माध्य २३, ७८, २६३, ३३५, ३३६, ३४८-३५०, ३६६

विशुद्धि ३६४

विमुक्तिमग्न १००

विक्षेपवाद २७७

विक्षेपवादी वृत्ति २७७

विज्ञ ४१५

विज्ञप्ति ३४६

विज्ञप्ति मान्यतावाद ६७, ६८, १००

विज्ञान ६, ८-११, ३६, ४०, ४५, ६७, ५२, ८२-८५, ६७, ६८, ११६,  
१५७, १६५, १८६, २४०, ३४६, ४१०

विज्ञानगुण ८८

विज्ञानमिक्षु १०४

विज्ञानवाद १६, १६, २५, ५४, २५२

विज्ञानवादी १२, ६६

विज्ञानात्मा ८३, ८५

विज्ञानाद्वैत ३१०

विज्ञानाद्वैतवादी १००

वीर्यान्तराय ३४१

वीरजी राघवजी गाधी ५१८

वेद १५३, १६४, ३२२

वेदना ४४६

वेदकालीन दर्शन ३०, ३१

वेदान्त २५, ५४, २६७, ३१०, ३६३, ४१०

वेदान्त दर्शन ६८, ६९, १४०, १५४, १५५, २५२, ३४२, ५३१

वेदान्त विचारधारा १०२

वेदान्त सार १०४

वेदान्त सूत्र १६४

वेदान्ती २६८, २६९

वैकृतिक वच ८१

वैदिक दर्शन ४९, ५९, १५३, १५५, ३२२

वैदिक परम्परा ८६, ८७

वैदिक साहित्य ४१०

वैदिक ऋषिः २११, २१८

वैधर्म्यः ४०४, ४०५

वैधर्म्योपनीत ३७९

वैभाषिक ५२, १४४, ५१९

वैभाषिक बौद्ध ८२

वैमानिक ४३

वैरोचन ८०

वैशेषिक ८२, ३४१, ३४२, ३६८, ४१०

वैशेषिक दर्शन ५०, ५५, ६१, ६८, १४०, १५३, १५४, १६४, १८१, २२६,  
२६८, २६७, ३८३, ३८८, ३९०, ३९८

वैसाह्य्य प्रत्यभिज्ञान ३६७

वैज्ञानिक अनुसंधान २३९

वैज्ञानिक-दृष्टि ११४, ११७, १४४, १६४, १७७, १८२, १८५,  
१८७

वैज्ञानिक-विश्लेषण १४६

वृहत्कल्प २०, २१

वृहत्कल्पमाप्य २३

वृहदारण्यक उपनिषद् ४८, ७७, ८१, ८२, ८५, ९७

- स्मृति ३३६, ३३७, ३४३, ३६३-३६६  
 स्वअवमासी ३८३  
 स्वचतुष्टय ३१, ३४, २४२, २४५, २४६, २६३, २६४, २६६  
 स्वतन्त्र जीववाद ८६  
 स्वतः प्रामाण्यवाद ३८६, ३८७  
 स्वप्रज्ञान ३४३  
 स्व-पर प्रकाशक ३८५  
 स्व-पर व्यवसायि ज्ञान ३८४  
 स्वपरावभासक ३८४  
 स्वभाव ४०१  
 स्वभाववादी ४१४, ४१६  
 स्वभावस्पर्शी ३७१  
 साकार ३६६, ३६८  
 सागार धर्ममृत ३६  
 सातावेदनीय ४६५  
 सादृश्य प्रत्यभिज्ञान ३६७  
 सादिक ३५५  
 सादिक श्रुत ३५५  
 साधन ३६८, ४००  
 साधर्म्यं दृष्टान्त ४०४, ४०५  
 साधर्म्योपनीत ३७६  
 साध्य ३६८, ४००  
 साधारणीकरण १०  
 सान ३४६  
 सापेक्षवाद २३६  
 सापेक्ष सिद्धान्त २३७  
 सामिलाप ३५७  
 सामञ्जसफलसुत ४१४  
 सामवेद ५०६  
 सामान्य ५५-५७, ६८, ३६७  
 सामान्य दृष्ट ३७७  
 सामान्य दृष्ट अनुमान ३७७  
 सामान्य-विशेषात्मक ५६  
 सामायिक ६४  
 सारूप्य ३८१

सावकाश तप २१२

साहित्य ६, ४१०

साहित्य और सस्कृति ३५४

साक्षर ३५७

साक्षर ज्ञान ३५७

साख्यदर्शन १४, ५०, ६१, ६७, ६८, ८२, ९३, १४०, १४३, १५४, १५५,  
१६४, १८१, २३३, २३७, २३८, २४६, २५२, २६७, २६८,  
३७५, ३७६, ३८३, ३८७, ३८८, ४०३, ४१०, ५२५

साख्य मत १०२

साख्य योगदर्शन ८६-९६

साम्परायिक आत्मन २००

साम्परायिक बध ४३३

साम्प्रत ३१६

साव्यवहारिक प्रत्यक्ष ३३५, ३३६

स्थानाङ्ग २२, २३, ३३, ३५, ६५, ७०, १५०, १५१, १६२, २१०, २१५,  
२१६, २१७, ३१८, ३३२, ३७४, ३७५

स्थानाङ्गवृत्ति २१०, २१६

स्थापना २८२, ३५०, ३६१

स्थापना निक्षेप ३३

स्याद्वाद ३०, ३२, २३१, २३२, २३६, २३७, २३९, २४०, २४३-२४८,  
२५२, २५४, २६१, २६६, २७३, २७७, २७८

स्याद्वाद कल्पलता २८

स्याद्वाद दृष्टि २३२

स्याद्वाद-पद्धति २३१, २४१

स्याद्वाद मञ्जरी २७, २५३, २६६

स्याद्वाद रत्नाकर २७

स्वार्थानुमान ४००, ४०२, ४०५

स्वामित्व ४११

स्वामी ३६४

स्वामी कार्तिकेय २०८, २०९

स्वामी दयानन्द सरस्वती २३६

स्पिनोजा ११६, ५१६

स्टैनले मिलर ११६

सिद्धसेन गणौ ३३७

सिद्धसेन दियाकर १६, २८, २९, २९१, ३१५, ३१८, ३१९, ३२१, ३७०

- सिद्धमेनीय तत्त्वार्थवृत्ति १५७  
 मिद्वशिला ८३  
 मिद्वान्त ६८  
 सिद्धान्त-दृष्टि ३६७  
 मिद्वान्त विन्दु १०४  
 मिद्वि विनिश्चय २८२  
 मिहलन मिथ ८८५  
 म्बीट मार्टेन ५१७  
 सुकरात ६, १८, ५१०  
 मुख-दु ख ३८३  
 मुधोपा धण्टा १८०  
 मुत्तागम ३८०  
 मुनय ३२०  
 मुमेरु १७६  
 मुक्ति मजरी १०३  
 सूदम ऋगुमूत्र नय ३०३  
 सूदम क्रियाप्रतिपाति शुक्लध्यान १२७  
 सूदम पौद्गलिक शरीर ८६, ९०  
 सूत्रकृताङ्ग २२, ३०, ७७-७९, २८१, ३८०, ४१५  
 सूत्रकृताङ्गवृत्ति ११३  
 सूफी (अबू हाजिम) ५१४  
 मैद्वान्तिक २६२  
 सौधर्मकल्प ३६८  
 मौत्रान्तिक ५२, ९८, ९९, ५१९  
 सृष्टि ५१  
 सृष्टिवाद ४६, ५०

(५)

- अमण परम्परा ८६  
 अवनता ३४६  
 अत ३६९  
 अतज्ञान ३८, ६३, ३२७, ३३१, ३३५, ३५३-३५८  
 अत ज्ञानावरण ३५४  
 अत अनुसारी सामिलाप ३५६  
 अत अननुसारी सामिलाप ३५६  
 अतनिश्चित मति ३५७

श्रुतसागर जी २४  
 श्रोत्र ३२६, ३३०, ३५३  
 श्रोत्रेन्द्रिय प्रत्यक्ष ३७५

(ह)

हजरत मुहम्मद ५१३  
 हर्बट स्पेन्सर ११८  
 हरिवंश पुराण १५८  
 हरिश्चन्द्र ४४, ४५  
 हृदयवत्सु १००  
 हाब्स ५१५  
 हिन्दी ४१०  
 हिमवान् पर्वत ४५  
 हिडाल ११५  
 हीनयान ४६७  
 ह्यूम ५, ५३, १२०, २७६, ५१६  
 हेत्वाभास ६८  
 हेतु ३७४, ३७५, ३७८, ४०३-४०५  
 हेतुवाद ५४  
 हेतु-विमर्श ३७८  
 हेतु-विशुद्धि ३७८  
 हेतु-हेतुमद्भाव ४१६  
 हेतुपदेशिका ३५५  
 हेरान्सिस्टस ५३, ५४, ५११  
 हैमवत क्षेत्र ४४, ४५  
 हैरण्यवत् क्षेत्र ४४, ४५  
 होमर कवि ११०

(क्ष)

क्षण भगवाद ५२  
 क्षणिकवाद ६८  
 क्षणिकवादी ६६  
 क्षणिकवादी वीर्य २८६, ३०३  
 क्षमा ३६३  
 क्षयोपशम ३६०  
 क्षायिक ज्ञान ३५६  
 क्षायोपशमिक ज्ञान ३१०, ३५६

## सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

- अन्ययोगव्यवच्छेदिद्वान्त्रिशिका  
अभिधर्मदीप और उनके टिप्पण  
अभिधर्मकोश  
अनुयोगद्वार  
अव्यात्मसार  
अगुत्तरनिकाय  
अष्टक प्रकरण  
अभिधान चिन्तामणि कोष  
अनुयोगद्वार (पुण्यविजय जी)  
अष्टशती  
अष्टसहस्री  
अन्ययोगव्यवच्छेदिका  
अशोक के फूल—(डा हजारीप्रसाद द्विवेदी)  
अमर भारती—सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा  
आवश्यक निर्युक्ति  
आत्ममीमासा—(प० दलसुख मालवगिया)  
आचाराग निर्युक्ति  
आगमसार  
आगमयुग का जैन दर्शन—(प० दलसुख मालवगिया)  
आवश्यक हरिमद्रीयावृत्ति  
आप्त भीमामा  
आचाराग  
आवश्यक मलयगिरि वृत्ति  
आलाप पद्धति  
ईशावाम्योपनिषद्  
उत्तराध्ययन सूत्र  
उत्तराध्ययन एक पश्चिमीन  
उत्तराध्ययन वृहद्वृत्ति  
उववाट  
उपायहृदय

जैनदर्शन के मौलिक तत्त्व—(मुनि नथमल जी)

तत्त्वानुशासन

तत्त्वसंग्रहपत्रिका

तर्कभाषा

तत्त्वार्थ—श्रुतसागरीया वृत्ति

तत्त्वार्थभाष्य टीका

तत्त्वार्थसूत्र

तत्त्वसंग्रह पत्रिका

तैत्तिरीय उपनिषद्

तत्त्वसंग्रह

तत्त्वसंग्रह की बहिरर्थ परीक्षा

तेजोबिन्दु उपनिषद्

तन्दुलवेयालिय

तत्त्वार्थ राजवार्तिक

तर्कसंग्रह

तत्त्वार्थसूत्र—सर्वार्थसिद्धि

तत्त्वार्थसूत्र—राजवार्तिक

तत्त्वार्थसूत्र—श्लोकवार्तिक

तत्त्वार्थसूत्र—प० सुखलाल जी

तत्त्वार्थभाष्य—हरिमद्रीयावृत्ति

तैत्तिरीय आरण्यक

तत्त्वार्थसूत्र—सिद्धसेनीय टीका

तत्त्वार्थसार—(अमृतचन्द्र सूरि, गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला)

दीधनिकाय

दी फिलोसोफी ऑफ स्पेस एण्ड टाइम, इन्द्रोडक्सन

द्रव्य-गुण-पर्याय रास

द्रव्यमंग्रह

दर्शन और चिन्तन—(प० सुखलाल जी)

दादशानुप्रेक्षा

दशवेदालिक निर्युक्ति

दशाश्रुतस्कथ

द्रव्यानुयोग तकणा

दाशिनिका—(अमितगति)

न्यायकोष  
 नन्दीसूत्र (पुण्य विजयजी म सम्पादित)  
 न्यायविन्दु  
 न्यायभाष्य  
 न्यायावतार  
 नियमसार  
 न्यायविनिश्चय टीका  
 न्यायमजरी  
 नवतत्त्वसाहित्य सग्रह  
 न्यायोपदेश  
 नयरहस्य  
 नयकर्णिका  
 न्यायकुमुदचन्द्र  
 नयोपदेश  
 न्यायावतार टीका—(सिद्धार्थिगणी)

प्रवचनसार  
 पचास्तिकायसार  
 पातञ्जल योगदर्शन  
 प्रज्ञापना  
 प्रमाणवर्तिक  
 प्रज्ञापना वृत्ति  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रशस्तपाद भाष्य  
 पचास्तिकाय  
 पचाध्यायी  
 पद्मिनी दर्शन (डा दीवानचन्द)  
 पचास्तिकाय वृत्ति  
 प्रतिक्रमण सूत्रवृत्ति (आचार्य नमि)  
 पचास्तिकाय—(अमृत चन्द्रसूरि)  
 " (जयसनेवृत्ति)  
 पिण्डनिर्युक्ति  
 पचाशरु सटीक त्रिवरण  
 परीक्षामुग  
 प्रमाणनयतन्त्रालोक

प्रमाणनयतत्त्वरत्नावतारिका  
 प्रमाणमीमांसा  
 प्रमाण निर्णय  
 परमात्मप्रकाश  
 पचसग्रह  
 पचम कर्मग्रन्थ

फिजिक्स एण्ड फिलोसोफी—ले बरनर हाईसवर्ग फ्राम युक्लिड हू एडिंग्टन

ब्रह्मजाल सुत्त  
 ब्रह्मसिद्धि  
 बौद्धदर्शन और वेदान्त—(डा सी डी शर्मा)  
 बौद्धदर्शन—(बलदेव उपाध्याय)

भगवती  
 भारतीय तत्त्वविद्या—(प सुखलालजी)  
 भारतीय सस्कृति  
 भगवान महावीर एक अनुशीलन—देवेन्द्र मुनि  
 भगवान अरिष्टनेमि और कर्मयोगी श्रीकृष्ण एक अनुचिन्तन—देवेन्द्र मुनि

मुनिद्वय अभिनन्दन ग्रन्थ  
 मज्झिमनिकाय  
 मीमांसाश्लोकवार्तिक  
 माध्यमिक कारिका  
 मुण्डक उपनिषद्  
 मैत्रेयी उपनिषद्  
 माण्डूक्योपनिषद्  
 मूलाचारवृत्ति (वसुनन्दी)  
 मैत्रायणी आरण्यक  
 माठरकारिका  
 मुनि हजारीमल स्मृति ग्रन्थ  
 मिलिन्द प्रश्न  
 महाभारत

योगशास्त्र

युक्ति स्नेह प्रपूरणी सिद्धान्त चन्द्रिका  
 योगदर्शन  
 योगदर्शन भाष्य  
 योगदर्शन तत्त्व वैशारदी  
 योगदर्शन भरस्वती टीका

लोक प्रकाश  
 लघीयस्त्रय

विश्वदर्शन की रूपरेखा — (प विजयमुनि)  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 विशुद्धिभङ्गो  
 बृहद्नयचक्र  
 विशेषावश्यक भाष्य  
 वेदान्त सूक्ति मञ्जरी  
 वैशेषिकसूत्र  
 विज्ञान की रूपरेखा  
 बृहन्नवतत्त्व  
 विशेषावश्यक भाष्य  
 बृहत्कल्पभाष्य  
 विशेषावश्यक भाष्य वृत्ति

सर्वदशनसंग्रह  
 सिद्धिविनिश्चय टीका — (जकलक)  
 सप्ततत्त्व प्रकरण — (हेमचन्द्रसूरि)  
 ममयसार  
 सन्मति प्रकरण टीका  
 स्याद्वाद रत्नाकर  
 सिद्धिविनिश्चय  
 मयुक्त निकाय  
 मारयतत्त्व कौमुदी  
 माय्य मय  
 स्थानाङ्ग-ममवायाङ्ग  
 स्वरूप जीव मवोऽन  
 माय्यप्रवचन

# जैन दार्शनिक साहित्य व साहित्यकार' (श्वेताम्बर)

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ	प्रकाशित
उमास्वाति	वि० ३री शती	तत्त्वार्थसूत्र स्वोपज्ञ भाष्य	प्रकाशित
सिद्धसेन दिवाकर	वि० ५वी शती	न्यायावतार द्वात्रिंशिकाएँ सन्मति तर्क	"
मल्लवादि	वि० छठी शती	नयचक्र सन्मतितर्क टीका	"
हरिमद्र	वि० ८वी शती	अनेकान्त जयपताका (सटीक) अनेकान्तवाद प्रवेश षड्दर्शन समुच्चय शास्त्रवार्ता समुच्चय (सटीक)	"
		न्यायप्रवेश टीका धर्मसंग्रहणी	"
		लोकतत्त्व निर्णय अनेकान्त प्रघट्ट	"
		तत्त्व तरङ्गिणी	"
			जैन ग्रन्थ ग्रन्थकार मे
			"



ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ	प्रकाशित
देवभद्र सूरि	वि० १२वीं शती	न्यायावतार टिप्पण	"
मलयगिरि	वि० १३वीं शती	धर्मसंग्रहणी टीका	"
चन्द्रसेन	वि० १३वीं शती	उत्पादादि सिद्धि सटीक	"
आनन्द सूरि	वि० १३वीं शती	सिद्धान्तार्णव	अनुपलब्ध
रामचन्द्र सूरि	" "	व्यतिरेक द्वात्रिंशिका	प्रकाशित
मल्लवादि	" "	धर्मोत्तर टिप्पणक	प० दलसुख भाई के पास
प्रद्युम्न सूरि	" "	वादस्थल	अप्रकाशित
जिनपति सूरि	" "	प्रबोधवादस्थल	"
रत्नप्रभ सूरि	" "	स्याद्वाद रत्नावतारिका	प्रकाशित
देवप्रभ	" "	प्रमाण प्रकाश	अप्रकाशित
नरचन्द्र सूरि	" "	न्यायकन्दली टीका	"
अमय तिलक	वि० १४वीं शती	पञ्चप्रस्थ न्यायतर्क व्याख्या	"
		तर्कन्याय सूत्र टीका	"
		न्यायालकार वृत्ति	"
मल्लिषेण	वि० १४वीं शती	स्याद्वाद मजरी	प्रकाशित
सोम तिलक	वि० १३१२	पङ् दर्शन टीका	अप्रकाशित
राजशेखर	वि० १५वीं शती	म्याद्वाद कलिका	"
		रत्नावतारिका पञ्जिका	प्रकाशित
		षड् दर्शन समुच्चय	"
		न्यायकन्दली पञ्जिका	अप्रकाशित
ज्ञानचन्द्र	वि० १५वीं शती	रत्नावतारिका टिप्पण	प्रकाशित

जयसिंह सूरि	" "	न्यायसार दीपिका	०	अप्रकाशित
मेरुतुङ्ग	" "	पद् दर्शन निर्णय		प्रकाशित
गुणरत्न	वि० १५वीं शती	पद् दर्शन समुच्चय १० तर्कहरण दीपिका		जैन ग्रन्थ ग्रन्थकार मे
भुवन सुन्दर सूरि	" "	परब्रह्मोत्थापन	"	
सत्यराज	वि० १६वीं शती	लघु-महाविद्याविटम्बन	"	
साधुविजय	" "	जलमजरी	"	
	" "	वादविजय प्रकरण	"	
सिद्धान्तसार	वि० १६वीं शती	हेतुदर्शन प्रकरण	"	
दयारत्न	वि० १७वीं शती	दर्शन रत्नाकर	"	
शुभ विजय	" "	न्याय रत्नावली	"	
	" "	तर्कभाषा वार्तिक	"	
भाव विजय	वि० १७वीं शती	स्याद्वाद माला	"	अप्रकाशित
विनय विजय	" "	पद् त्रिशत् जटप विचार		अप्रकाशित
	" "	नयकणिका		प्रकाशित
यशोविजय	वि० १७वीं शती	पटत्रिशत् जल्प सक्षेप		अप्रकाशित
		अष्टसहस्री विवरण, अनेकान्तव्यवस्था,		प्रकाशित
		ज्ञानविन्दु (नव्यशैली मे)	"	
		जैनतर्कभाषा	"	
		देवधर्मपरीक्षा	"	
		द्वात्रिंशत् द्वात्रिंशतिका	"	
		धर्म परीक्षा	"	
		नयप्रदीप	"	

नगोपदेश	"
नय रहस्य	"
न्यायखण्ड साह्य (नव्य शैली)	"
न्यायालोक	"
भाषा रहस्य	"
शास्त्रवार्तसिमुच्चय टीका	"
उत्पादव्ययघ्नोव्यसिद्धि टीका	"
ज्ञानार्णव	"
अनेकान्त प्रवेश	"
गुरुतत्त्व विनिश्चय	"
आत्मख्याति	"
तत्त्वालोक विवरण	"
त्रिसूत्र्यालोक	"
द्रव्यालोक विवरण	"
न्याय विन्दु	"
प्रमाण रहस्य	"
मगलवाद	"
वादमाला	"
वादमहार्णव	"
विधिवाद	"
वेदान्त निर्णय	"

जैन ग्रन्थ ग्रन्थकार मे



कुमारनन्दि वादीभसिंह	वि० ८ वी शती	वादत्याय	प्रकाशित
	वि० ८ वी शती	म्यादवादासिद्धि	प्रकाशित
		नवपदार्थ निरुचय	"
अनन्तवीर्य (वृद्ध)	वि० ९ वी शती	सिद्धिविनिश्चय टीका	"
विद्यानन्द		अष्ट सहस्री	प्रकाशित
		तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक	"
		विद्यानन्द महोदय	"
		युक्त्यनुशासनटीका	"
		आप्त परीक्षा	"
		प्रमाणपरीक्षा	"
		पत्र परीक्षा	"
अनन्त कीर्ति	वि० १०वी शताब्दी	सत्यशासन परीक्षा	०
		जीवसिद्धि टीका	प्रकाशित
		बृहत्सर्वज्ञसिद्धि	"
		लघुसर्वज्ञसिद्धि	"
देवसेन	१६० वि०	नयचक्र प्राकृत	"
		आलाप पद्धति	"
वसुनन्दि	वि० १०-११ शती	आप्तमीमांसा वृत्ति	"
माणिक्यनन्दि	वि० ११वी शती	परीक्षा मूल	"
सोमदेव	"	स्याद्वादोपनिषद्	"
वादि राज सूरि	"	न्याय विनिश्चय विवरण	०
		प्रमाण निर्णय	प्रकाशित
			"

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ	प्रकाशित
माइल्लघवल	वि० ११वीं शती	द्रव्यस्वभाव प्रकाश	प्रकाशित
प्रभाचन्द्र	वि० ११वीं शती	प्रमेयकमलमातृण्ड (परीक्षामुखटीका)	"
		न्यायकुमुदचन्द्र (लघीयस्त्रयटीका)	"
		परमतज्ञज्ञामिल	"
अनन्तवीर्य	वि० १२वीं शती	प्रमेयरत्नमाला (परीक्षामुखटीका)	प्रकाशित
भावसेन त्रैविध	वि० १२-१३वीं शती	विश्वतत्त्वप्रकाश	०
लघु समन्तभद्र	वि० १३वीं शती	अष्टसहस्री टिप्पण	
आशाचर	वि० १३वीं शती	प्रमेय रत्नाकर	
शान्तिषेण		प्रमेय रत्नसार	
जिनदेव		कारण्य कलिका	
धर्मभूषण		न्यायदीपिका	"
अजितसेन	वि० १५वीं शती	न्यायमणिदीपिका (प्रमेय रत्नमाला टीका)	प्रकाशित
विमलदास		सप्तभगित रगिणी	०
शुभचन्द्र		सशयवदन विदारण	प्रकाशित
		षड्दर्शनप्रमाण प्रमेय संग्रह	"
शुभचन्द्र देव		परीक्षामुख वृत्ति	०
शान्तिवर्णी		प्रमेयकण्ठिका (परीक्षामुखवृत्ति)	०
चारुकीर्ति पण्डिताचार्य		प्रमेयरत्नालकार	०
नरेन्द्रसेन		प्रमाणप्रमेय कलिका	०
सुखप्रकाश मुनि		न्यायदीपावलि टीका	०
अमृतानन्द मुनि		न्यायदीपावलिबिवेक	०

खण्डनाकन्द	वि० स० १७०३	तत्त्वदीपिका	०
जगन्नाथ		केवलश्रुतिनिराकरण	०
वज्रनन्दि		प्रमाणग्रन्थ	०
प्रवर कीर्ति		तत्त्वनिश्चय	०
अमरकीर्ति		समयपरीक्षा	०
नेमिचन्द्र		प्रवचन परीक्षा	०
मणिकण्ठ		न्यायरत्न	०
शुभप्रकाश		न्यायमकरन्द विवेचन	०
अज्ञातकर्तृक		षड्दर्शन	०
अज्ञातकर्तृक		श्लोकवार्तिकटिप्पणी	०
"		षड्दर्शनप्रपञ्च	०
"		प्रमेय रत्नमालालुवृत्ति	०
"		अर्थव्यञ्जनपर्याय-विचार	०
"		स्वमतस्थापन	०
"		सृष्टिवाद परीक्षा	०
"		सप्तभङ्गी	०
"		षण्मततर्क	०
"		शब्दखण्डव्याख्यान	०
"		प्रमाणसिद्धि	०
"		प्रमाणपदार्थ	०
"		परमतखण्डन	०
"		न्यायभूत	०

## प्रकाशित

ग्रन्थ  
 नयसंग्रह  
 नयलक्षण  
 न्यायप्रमाणभेदी  
 न्यायप्रदीपिका  
 प्रमाणनय प्रवर्ध  
 प्रमाणलक्षण  
 मतखण्डनवाद  
 विशेषवाद

समय (काल)

ग्रन्थकार

नोट—० चिह्न वाली पुस्तके विविध भण्डारों में उपलब्ध है ।



## मत-सम्मत

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ विद्वानो की दृष्टि में

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थरत्न को पढ़कर मेरा मन मयूर नाच उठा। यह एक विशिष्ट कृति है। श्रमण सघीय एक विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के दिव्य और भव्य जीवन की जो छवि प्रस्तुत की है वह अपूर्व है। प्रमाण पुरस्सर होने के कारण ग्रन्थ स्वतः प्रामाणिक है, उपादेय है, उपयोगी है और महत्त्वपूर्ण है। मैं लेखक को हार्दिक आशीर्वाद प्रदान करता हूँ कि वह इस प्रकार के उत्कृष्ट ग्रन्थ लिख कर जन-जन के मन में धार्मिक, सांस्कृतिक और आध्यात्मिक भावना उद्बुद्ध करता रहे।

आचार्य आनन्द ऋषि जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढ़कर मेरे हृत्तन्त्री के सुकुमार तार क्षण-क्षणा उठे कि कितना सुन्दर, सरस और अद्भुत ग्रन्थ है यह। भगवान महावीर पर अन्य अनेक ग्रन्थ निकले हैं, पर यह उन सभी से अलग ही विशेषता लिए हुए है। लेखक का गहन गम्भीर अध्ययन, तुलनात्मक चिन्तन व शोध प्रधान दृष्टि सर्वत्र मुखर है। मेरा हार्दिक आशीर्वाद है कि वह ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ लिखकर जैनधर्म, दर्शन और साहित्य की प्रभावना दिन-दूनी रात-चौगुनी करता रहे।

मालव केसरी प्रसिद्ध वक्ता सौभाग्यमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ का अवलोकन किया। मुनि श्री ने प्रस्तुत ग्रन्थ के निर्माण में अत्यधिक परिश्रम किया है। जीवन के सभी प्रसंगों पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया गया है जिससे ग्रन्थ विद्वद्वद योग्य हो गया है। लेखन शैली प्राञ्जल और गवेषणापूर्ण है।

आचार्य हस्तीमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ जैसी अमर कृति को निहार कर मेरा मन आह्लादित हो गया।

गत शताब्दी में अनेक आचार्यों, लेखकों एवं साहित्यकारों ने प्रभु महावीर के विराट् जीवन को इतिहास का, काव्य का एवं स्तुतिगान का स्वरूप देना चाहा। हर कलाकार ने प्रभु महावीर की शब्द मूर्ति अपनी काव्यप्रतिभा की छेनी से काट-छाँट कर प्राण प्रतिष्ठित की, किन्तु साहित्याकाश में जिस शब्दमूर्ति को आप प्रतिष्ठित कर पाये हो उसकी तुलना करना अभी कठिन है। आपकी कृति को मैं हिमालय का एक ऐसा सुगन्धग मानता हूँ कि जिस शिखर पर आरुढ़ होकर कोई भी पाठक जैन

बाङ्गमय द्वारा प्रमाणित सामग्री के माध् नीयकर महावीर के विगत जीवन के हर कौने को साफ आंक सकता है और काव्य जैसा माधुय, अनिहास जैसा घटना क्रम, शोव पत्र जैसा तथ्य और उपन्यास जैसा कथ्य, नाटक जैसा मनाहर दृश्य मभी कुछ इस अकेली कृति मे पा सकता है ।

आप सफलता के चरम विकास पर पहुचोगे, यही मेरी शुभ कामना है ।

मुनि सुशील कुमार

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ मैंने जाद्योपान्त पढा । ग्रन्थ अनुपम एवं अद्वितीय है । लेखक ने गागर मे सागर भर दिया है । माव, मापा और झेली का त्रिवेणी सगम दर्शनीय है । लेखक ने इस मननीय ग्रन्थ को लिगकर एक महान अभाव की पूर्ति की है । यह भगवान महावीर के जीवन सम्बन्धी ‘एनसाइक्लोपिडिया’ है । जैसे ‘साइक्लोपीडिया’ मे से सब साहित्य उपलब्ध हो सकता है वैसे ही प्रस्तुत ग्रन्थ मे भी महावीर जीवन सम्बन्धी सम्पूर्ण साहित्य है ।

प्रस्तुत ग्रन्थ का अनुवाद विविध भाषाओ म होना चाहिए जिससे जन-जन तक ग्रन्थ पहुच सके ।

प्रवर्तक बिनय ऋषि जी म०

पचीसवीं निर्वाण शताब्दी के उपलक्ष मे अनेक विद्वानो ने भगवान महावीर के जीवन पर लिखा है, पर मै साधिकार कह सकता हूँ कि उनमे यह सर्वश्रेष्ठ है । मुनि श्री अपने प्रयत्न मे पूर्ण सफल हुए है ।

मधुकर मुनि

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ एक अनुपम कृति है । सिद्धहस्त लेखक की उस महानिर्ग्रन्थ भगवान महावीर के प्रति अगाध निष्ठा की प्रतिष्ठा है । उसने भगवान महावीर के जीवन से सम्बन्धित प्राचीन-अर्वाचीन ग्रन्थो का दोहन करके यह परमाभृत अर्पित किया है ।

इस वर्ष अहिंसा के अवतार भगवान महावीर पर लिखे गये प्रबन्धो मे यह सर्वोत्तम प्रबन्ध है ।

समाज के उदार-हृदय महानुभाव देश-विदेश के विश्वविद्यालयो मे तथा सार्व-जनिक पुस्तकालयो मे इस ग्रन्थराज की प्रतियाँ पहुँचाकर महामानव भगवान महावीर के निर्वाण शताब्दी समारोह को सफल बनाएँ ।

अनुयोग प्रवर्तक मुनि कन्हैयालाल ‘बिमल’

साहित्य महारथी उदीयमान श्री देवेन्द्र मुनि की लोह लेखनी से लिखित ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढा । मुनि श्री का परिश्रम अकथनीय है । पुस्तक की साज-सज्जा भी अत्यन्त सुन्दर है —

लड़ी ज्यू मुक्ता की सरस रचना है वचन की ।  
पढ़ेगे जो कोई हृदय तस होगा मुदित जो ।  
कषायो की होली शमन होती तुरत ही ।  
बढेगी पुन्याई मुनिवर तुम्हारी सहज ही ।

प्रवर्तक मरुधर केसरी मिश्रीमल जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थराज को पढकर हृदय आनन्द से झूम उठा । ग्रन्थ क्या है ? यदि मैं एक शब्द में कहूँ तो कह सकती हूँ कि भगवान महावीर के जीवन पर लिखे गये आज तक के सभी जीवन चरित्रों में यह सर्वश्रेष्ठ व सर्वज्येष्ठ ग्रन्थ है ।

लेखक ने अनेक मिथ्या धारणाएँ जो महावीर जीवन के सम्बन्ध में पनप रही थी उनका सप्रमाण निरसन किया है । ग्रन्थ की प्रत्येक पक्ति लेखक के विराट् अध्ययन, चिन्तन और शोध परक दृष्टि की प्रतीक है ।

विद्वान लेखक की प्रकुण्ड-प्रतिभा व लेखन शैली ने मुझे मुग्ध कर दिया है ।

विदुषी महासती उज्ज्वल कुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ बड़ा ही अद्भुत ग्रन्थ है । लेखक की बहुश्रुतता प्रत्येक पक्ति में झलक रही है । ऐसे महान ग्रन्थ का घर-घर में प्रचार हो, यही मेरी हार्दिक शुभ-भावना है ।

विदुषी महासती प्रमोद सुधा जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढकर मुझे इतनी प्रसन्नता हुई कि उस प्रसन्नता को शब्द के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता । मैंने यह ग्रन्थ यहाँ पर विराजित दिगम्बरालाचार्य मुनि श्री देश भूषण जी, पण्डित प्रवर मुनि विद्यानन्द जी को भी दिखाया, उन्होंने इस शोध प्रधान तुलनात्मक दृष्टि से लिखे गये ग्रन्थ को देखकर हार्दिक प्रसन्नता व्यक्त की । महावीर के समग्र जीवन को समझने के लिए ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ की आवश्यकता थी, आपने प्रस्तुत ग्रन्थ लिखकर उस कमी की पूर्ति की है, तदर्थ मेरा हार्दिक अभिनन्दन स्वीकार करे ।

विदुषी महासती प्रीति सुधा जी

प्राचीनतम प्रामाणिक स्रोतों के आधार पर लिखे गये भगवान महावीर के जीवन चरित्र की अत्यन्त आवश्यकता थी उसकी पूर्ति प्रस्तुत ग्रन्थ के द्वारा हुई, यह एक अत्यन्त प्रसन्नता की बात है । ग्रन्थ इतना सुन्दर व आकर्षक है कि शोध प्रवर्ग होते हुए भी उसमें उपन्यास की भाँति सम्मना है । विज्ञेय अत्यन्त सुन्दर है ।

विदुषी महासती शीलकुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ अत्यन्त सुन्दर है, भाव-भाषा और शैली सभी दृष्टि में वित्ताकर्षक है ।

विदुषी महासती कुसुमवती जी

वाङ्मय द्वारा प्रमाणित सामग्री के माथ तीर्थकर महावीर के विराट् जीवन के हर कोने को साफ ज्ञांक सकता है और काव्य जैसा मायुय, अनिहाम जैसा उटना क्रम, शोक पत्र जैसा तथ्य और उपन्यास जैसा कथ्य, नाटक जैसा मनाहर दृश्य सभी कुछ इस अकेली कृति में पा सकता है ।

आप सफलता के चरम विकास पर पहुँचोगे, यही मेरी शुभ कामना है ।

मुनि सुशील कुमार

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ मैंने आद्योपान्त पढ़ा । ग्रन्थ अनुपम एवं द्वितीय है । लेखक ने गागर में सागर भर दिया है । भाव, भाषा और शैली का त्रिवेणी सगम दर्शनीय है । लेखक ने इस मननीय ग्रन्थ को लिखकर एक महान अभाव की पूर्ति की है । यह भगवान महावीर के जीवन सम्बन्धी ‘एनसाइक्लोपीडिया’ है । जैसे ‘साइक्लोपीडिया’ में से सब साहित्य उपलब्ध हो सकता है वैसे ही प्रस्तुत ग्रन्थ में भी महावीर जीवन सम्बन्धी सम्पूर्ण साहित्य है ।

प्रस्तुत ग्रन्थ का अनुवाद विविध भाषाओं में होना चाहिए जिससे जन-जन तक ग्रन्थ पहुँच सके ।

प्रवर्तक विनय ऋषि जी म०

पच्चीसवीं निर्वाण शताब्दी के उपलक्ष में अनेक विद्वानों ने भगवान महावीर के जीवन पर लिखा है, पर मैं साधारण कह सकता हूँ कि उनमें यह सर्वश्रेष्ठ है । मुनि श्री अपने प्रयत्न में पूर्ण सफल हुए हैं ।

मधुकर मुनि

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ एक अनुपम कृति है । सिद्धहस्त लेखक की उस महानिर्ग्रन्थ भगवान महावीर के प्रति अगाध निष्ठा की प्रतिष्ठा है । उसने भगवान महावीर के जीवन से सम्बन्धित प्राचीन-अर्वाचीन ग्रन्थों का दोहन करके यह परमामृत अर्पित किया है ।

इस वर्ष अहिंसा के अवतार भगवान महावीर पर लिखे गये प्रबन्धों में यह सर्वोत्तम प्रबन्ध है ।

समाज के उदार-हृदय महानुभाव देश-विदेश के विश्वविद्यालयों में तथा सार्व-जनिक पुस्तकालयों में इस ग्रन्थराज की प्रतियाँ पहुँचाकर महामानव भगवान महावीर के निर्वाण शताब्दी समारोह को सफल बनाएँ ।

अनुयोग प्रवर्तक मुनि कन्हैयालाल ‘विमल’

साहित्य महारथी उदीयमान श्री देवेन्द्र मुनि की लोह लेखनी से लिखित ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढ़ा । मुनि श्री का परिश्रम अकथनीय है । ‘पुस्तक की साज-सज्जा भी अत्यन्त सुन्दर है —

लड़ी ज्यु मुक्ता की सरस रचना हे वचन की ।  
पढेंगे जो कोई हृदय तस होगा मुदित जो ।  
कपायो की होली शमन होती तुरत ही ।  
वढेगी पुन्याई मुनिवर तुम्हारी सहज ही ।

प्रवर्तक मरुधर केसरी मिश्रीमल जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थराज को पढकर हृदय आनन्द से क्षुभ उठा । ग्रन्थ क्या हे ? यदि मे एक शब्द मे कहूँ तो कह सकती हूँ कि भगवान महावीर के जीवन पर लिखे गये आज तक के सभी जीवन चरित्रो मे यह सर्वश्रेष्ठ व सर्वज्येष्ठ ग्रन्थ है ।

लेखक ने अनेक मिथ्या बारणाएँ जो महावीर जीवन के सम्बन्ध मे पनप रही थी उनका सप्रमाण निरसन किया है । ग्रन्थ की प्रत्येक पक्ति लेखक के विराट् अध्ययन, चिन्तन और शोध परक दृष्टि की प्रतीक है ।

विद्वान लेखक की प्रकृष्ट-प्रतिभा व लेखन शैली ने मुझे मुग्ध कर दिया है ।

विदुषी महासती उज्ज्वल कुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ बड़ा ही अद्भुत ग्रन्थ है । लेखक की बहुश्रुतता प्रत्येक पक्ति मे झलक रही है । ऐसे महान ग्रन्थ का घर-घर मे प्रचार हो, यही मेरी हार्दिक शुभ-भावना है ।

विदुषी महासती प्रमोद सुधा जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढकर मुझे इतनी प्रसन्नता हुई कि उस प्रसन्नता को शब्द के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता । मैंने यह ग्रन्थ यहाँ पर विराजित दिगम्बराचार्य मुनि श्री देश भूषण जी, पण्डित प्रवर मुनि विद्यानन्द जी को भी दिखाया, उन्होंने इस शोध प्रबान तुलनात्मक दृष्टि से लिखे गये ग्रन्थ को देखकर हार्दिक प्रसन्नता व्यक्त की । महावीर के समग्र जीवन को समझने के लिए ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ की आवश्यकता थी, आपने प्रस्तुत ग्रन्थ लिखकर उस कमी की पूर्ति की है, तदर्थ मेरा हार्दिक अभिनन्दन स्वीकार करे ।

विदुषी महासती प्रीति सुधा जी

प्राचीनतम प्रामाणिक स्रोतो के आधार पर लिखे गये भगवान महावीर के जीवन चरित की अत्यन्त आवश्यकता थी उसकी पूर्ति प्रस्तुत ग्रन्थ के द्वारा हुई, यह एक अत्यन्त प्रसन्नता की बात है । ग्रन्थ इतना सुन्दर व आकर्षक है कि शोध प्रबन्ध होते हुए भी उसमे उपन्यास की भाँति सरसता है । विश्लेषण अत्यन्त सुन्दर है ।

विदुषी महासती शीलकुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ अत्यन्त सुन्दर है, भाव-भाषा और शैली सभी दृष्टि से चित्ताकर्षक है ।

विदुषी महासती कुसुमवती जी

वाङ्मय द्वारा प्रमाणित सामग्री के माथ तीर्थकर महावीर के विराट् जीवन के हर कौने को साफ झाँक सकता है और काव्य जैसा मायुय, अनिहाम जैसा घटना क्रम, शोध पत्र जैसा तथ्य और उपन्यास जैसा रुच्य, नाटक जैसा मनोहर दृश्य सभी कुछ इस अकेली कृति में पा सकता है।

आप सफलता के चरम विकास पर पहुँचोगे, यही मेरी शुभ कामना है।

मुनि सुशील कुमार

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ मैंने आद्योपान्त पढ़ा। ग्रन्थ अनुपम एवं अद्वितीय है। लेखक ने गागर में सागर भर दिया है। भाव, भाषा और शैली का त्रिवेणी सगम दर्शनीय है। लेखक ने इस मननीय ग्रन्थ को लिखकर एक महान अभाव की पूर्ति की है। यह भगवान महावीर के जीवन सम्बन्धी ‘एनमाइक्लोपीडिया’ है। जैसे ‘साइक्लोपीडिया’ में से सब साहित्य उपलब्ध हो सकता है वैसे ही प्रस्तुत ग्रन्थ में भी महावीर जीवन सम्बन्धी सम्पूर्ण साहित्य है।

प्रस्तुत ग्रन्थ का अनुवाद विविध भाषाओं में होना चाहिए जिससे जन-जन तक ग्रन्थ पहुँच सके।

प्रवर्तक विनय ऋषि जी म०

पचीसवीं निर्वाण शताब्दी के उपलक्ष में अनेक विद्वानों ने भगवान महावीर के जीवन पर लिखा है, पर मैं साधिकार कह सकता हूँ कि उनमें यह सर्वश्रेष्ठ है। मुनि श्री अपने प्रयत्न में पूर्ण सफल हुए हैं।

मधुकर मुनि

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ एक अनुपम कृति है। सिद्धहस्त लेखक की उस महानिर्ग्रन्थ भगवान महावीर के प्रति अगाध निष्ठा की प्रतिष्ठा है। उसने भगवान महावीर के जीवन से सम्बन्धित प्राचीन-अर्वाचीन ग्रन्थों का दोहन करके यह परमामृत अर्पित किया है।

इस वर्ष अहिंसा के अवतार भगवान महावीर पर लिखे गये प्रबन्धों में यह सर्वोत्तम प्रबन्ध है।

समाज के उदार-हृदय महानुभाव देश-विदेश के विश्वविद्यालयों में तथा सार्वजनिक पुस्तकालयों में इस ग्रन्थराज की प्रतिष्ठा पहुँचाकर महामानव भगवान महावीर के निर्वाण शताब्दी समारोह को सफल बनाएँ।

अनुयोग प्रवर्तक मुनि कन्हैयालाल ‘विमल’

साहित्य महारथी उदीयमान श्री देवेन्द्र मुनि की लोह लेखनी से लिखित ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढ़ा। मुनि श्री का परिश्रम अकथनीय है। पुस्तक की साज-सज्जा भी अत्यन्त सुन्दर है —

लड़ी ज्यू मुक्ता की सरस रचना है वचन की ।  
पढेगे जो कोई हृदय तस होणा मुदित जो ।  
कषायो की होली शमन होती पुरत ही ।  
बढेगी पुन्याई मुनिवर तुम्हारी सहज ही ।

प्रवर्तक मरुधर केसरी मिश्रीमल जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थराज को पढकर हृदय आनन्द से झूम उठा । ग्रन्थ क्या है ? यदि मैं एक शब्द में कहूँ तो कह सकती हूँ कि भगवान महावीर के जीवन पर लिखे गये आज तक के सभी जीवन चरित्रों में यह सर्वश्रेष्ठ व सर्वज्येष्ठ ग्रन्थ है ।

लेखक ने अनेक मिथ्या धारणाएँ जो महावीर जीवन के सम्बन्ध में पनप रही थी उनका सप्रमाण निरसन किया है । ग्रन्थ की प्रत्येक पक्ति लेखक के विराट् अध्ययन, चिन्तन और शोध परक दृष्टि की प्रतीक है ।

विद्वान लेखक की प्रकुष्ट-प्रतिमा व लेखन शैली ने मुझे मुग्ध कर दिया है ।

विदुषी महासती उज्ज्वल कुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ बड़ा ही अद्भुत ग्रन्थ है । लेखक की बहुभूतता प्रत्येक पक्ति में झलक रही है । ऐसे महान ग्रन्थ का घर-घर में प्रचार हो, यही मेरी हार्दिक शुभ-भावना है ।

विदुषी महासती प्रमोद सुधा जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढकर मुझे इतनी प्रसन्नता हुई कि उस प्रसन्नता को शब्द के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता । मैंने यह ग्रन्थ यहाँ पर विराजित दिगम्बराचार्य मुनि श्री देश भूषण जी, पण्डित प्रवर मुनि विद्यानन्द जी को भी दिखाया, उन्होंने इस शोध प्रधान तुलनात्मक दृष्टि से लिखे गये ग्रन्थ को देखकर हार्दिक प्रसन्नता व्यक्त की । महावीर के समग्र जीवन को समझने के लिए ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ की आवश्यकता थी, आपने प्रस्तुत ग्रन्थ लिखकर उस कमी की पूर्ति की है, तदर्थ मेरा हार्दिक अभिनन्दन स्वीकार करे ।

विदुषी महासती प्रीति सुधा जी

प्राचीनतम प्रामाणिक स्रोतों के आधार पर लिखे गये भगवान महावीर के जीवन चरित की अत्यन्त आवश्यकता थी उसकी पूर्ति प्रस्तुत ग्रन्थ के द्वारा हुई, यह एक अत्यन्त प्रसन्नता की बात है । ग्रन्थ इतना सुन्दर व आकर्षक है कि शोध प्रवन्ध होते हुए भी उसमें उपन्यास की भाँति सरसता है । विश्लेषण अत्यन्त सुन्दर है ।

विदुषी महासती शीलकुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ अत्यन्त सुन्दर है, माव-मापा और शैली सभी दृष्टि से चित्ताकर्षक है ।

विदुषी महासती कुसुमवती जी

महावीर-निर्वाण रजतशती के मंगल वर्ष की यह एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। श्री देवेन्द्र मुनि जी शास्त्री बहुधृत, तपस्वी, कर्मठ, चिन्तन-प्रधान, अध्यवसायी और साहित्य प्रणेता हैं। भगवान महावीर के विषय में उपलब्ध सम्पूर्ण जैन-बौद्ध-वैदिकधारा के विविध भाषाओं के बाङ्गमय का गहरा आलोडन करके मुनिजी ने यह विज्ञान ग्रन्थ देश को भेंट किया है। महावीर विषयक अब तक लिखे गये ग्रन्थों में यह सर्वोत्कृष्ट कहा जा सकता है।

भगवान महावीर के विषय में प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश, हिन्दी आदि भाषाओं में विगत दो हजार वर्षों में अनेक जाचार्यों तथा भक्त कवियों ने बहुत कुछ लिखा है। श्री देवेन्द्र मुनिजी ने ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में उपलब्ध साहित्य का सन्तुलित मूल्यांकन प्रस्तुत करने हुए महावीर के जीवन प्रवाह को एक क्रमिकता, मौलिक मानवीयता एवं उदात्त गाभीर्य प्रदान किया है। निश्चय ही, मुनिजी का यह प्रयास गहरी साधना की फलश्रुति है। पर्याप्त धैर्य, विवेक, साहस और जागरूकता का प्रत्येक पृष्ठ पर दर्शन होता है। महावीर स्वामी के परम आध्यात्मिक वैभव का दर्शन, काव्य का विषय भले ही हो लेकिन उनकी झलक इतिहास के सन्दर्भों से खोज निकालना साधारण शिल्प नहीं है। मुनिजी इसमें अद्भुत रूप से सफल हुए हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ में मुनिजी ने आगम-साक्ष्य तथा पुराण-साक्ष्य के आधार पर तथ्यों तक पहुँचने का प्रयास किया है, और कुछ ऐसे निष्कर्ष प्रस्तुत किये हैं जिनकी ओर सब शोधार्थियों का ध्यान जा सकता है। ग्रन्थ का द्वितीय खण्ड इस दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। प्रत्येक घटना का तुलनात्मक अध्ययन लेखक के विशाल अध्ययन का द्योतक है।

गैली रोचक तथा सरस है। सन्दर्भ-प्रचुर होते हुए भी इस ग्रन्थ की भाषा में एक सहज प्रवाह है, जिससे पाठक ऊबता नहीं है।

हमारी सिफारिश है कि यह ग्रन्थ प्रत्येक पुस्तकालय तथा महावीर-भक्त के निजी पुस्तकालय में पहुँचना चाहिए।

अमण, नवम्बर, दिसम्बर १९७४

पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान

वाराणसी—५

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ इस वर्ष की एक उत्कृष्ट उपलब्धि है। ग्रन्थ का सामग्री-पटल व्यापक है इसलिए उसकी परिधि में भगवान महावीर के पूर्ववर्ती, ममकालीन तथा परवर्ती सदर्भों का पूर्वग्रह-मुक्त संयोजन समभव हुआ है। ग्रन्थकार की दृष्टि उदार, सहिष्णु अनुसंधानपरक, तलस्पर्शिनी और वस्तुनिष्ठ है, यही कारण है कि हम इसे साम्प्रदायिक न कहकर एक मननीय कृति कह रहे हैं। ग्रन्थ की सम्पूर्ण सामग्री दो खण्डों और एक परिशिष्ट में आयोजित है। प्रथम खण्ड में विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के पूर्ववर्ती और समवर्ती सन्दर्भों की खोजबीन की

## प्रकाशित

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ
'		नयसंग्रह
"		नयलक्षण
"		न्यायप्रमाणभेदी
"		न्यायप्रदीपिका
"		प्रमाणनय प्रबन्ध
"		प्रमाणलक्षण
"		मतखण्डनवाद
"		विशेषवाद
"		

नोट—० चिह्न वाली पुस्तके विविध भण्डारों में उपलब्ध है ।



## मत-सम्मत

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ विद्वानो की दृष्टि में

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थरत्न को पढ़कर मेरा मन मयूर नाच उठा। यह एक विशिष्ट कृति है। श्रमण सघीय एक विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के दिव्य और भव्य जीवन की जो छवि प्रस्तुत की है वह अपूर्व है। प्रमाण पुरस्सर होने के कारण ग्रन्थ स्वतः प्रामाणिक है, उपादेय है, उपयोगी है और महत्त्वपूर्ण है। मैं लेखक को हार्दिक आशीर्वाद प्रदान करता हूँ कि वह इस प्रकार के उत्कृष्ट ग्रन्थ लिख कर जन-जन के मन में धार्मिक, सांस्कृतिक और आध्यात्मिक भावना उद्बुद्ध करता रहे।

आचार्य आनन्द ऋषि जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढ़कर मेरे हृत्तन्त्री के सुकुमार तार झन-झना उठे कि कितना सुन्दर, सरस और अद्भुत ग्रन्थ है यह। भगवान महावीर पर अन्य अनेक ग्रन्थ निकले हैं, पर यह उन सभी से अलग ही विशेषता लिए हुए है। लेखक का गहन गम्भीर अध्ययन, तुलनात्मक चिन्तन व शोध प्रधान दृष्टि सर्वत्र मुखर है। मेरा हार्दिक आशीर्वाद है कि वह ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ लिखकर जैनधर्म, दर्शन और साहित्य की प्रभावना दिन दूनी रात चौगुनी करता रहे।

मालव केसरी प्रसिद्ध वक्ता सौभाग्यमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ का अवलोकन किया। मुनि श्री ने प्रस्तुत ग्रन्थ के निर्माण में अत्यधिक परिश्रम किया है। जीवन के सभी प्रसंगों पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया गया है जिससे ग्रन्थ विद्वद्वद योग्य हो गया है। लेखन शैली प्राञ्जल और गवेषणापूर्ण है।

आचार्य हस्तीमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ जैसी अमर कृति को निहार कर मेरा मन आह्लादित हो गया।

गत शताब्दी में अनेक आचार्यों, लेखकों एवं साहित्यकारों ने प्रभु महावीर के विराट् जीवन की इतिहास का, काव्य का एवं स्तुतिगान का स्वरूप देना चाहा। हर कलाकार ने प्रभु महावीर की शब्द भूति अपनी काव्यप्रतिभा की छेनी से काट-छाट कर प्राण प्रतिष्ठित की, किन्तु साहित्याकाश में जिस शब्दभूति को आप प्रतिष्ठित कर पाये हो उसकी तुलना करना अभी कठिन है। आपकी कृति को मैं हिमालय का एक ऐसा तुंगभृग मानता हूँ कि जिस शिखर पर आरुढ़ होकर कोई भी पाठक जैन

## प्रकाशित

० ० ० ० ० ० ० ० ०

ग्रन्थ

समय (काल)

ग्रन्थकार

नयसंग्रह

नयलक्षण

न्यायप्रमाणभेदी

न्यायप्रदीपिका

प्रमाणनय प्रबन्ध

प्रमाणलक्षण

मतखण्डनवाद

विशेषवाद

नोट—० चिह्न वाली पुस्तके विविध भण्डारों में उपलब्ध है ।



## मत-सम्मत

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ विद्वानो की दृष्टि मे

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थरत्न को पढकर मेरा मन मयूर नाच उठा। यह एक विशिष्ट कृति है। श्रमण सघीय एक विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के दिव्य और मय्य जीवन की जो छवि प्रस्तुत की है वह अपूर्व है। प्रमाण पुरस्सर होने के कारण ग्रन्थ स्वतः प्रामाणिक है, उपादेय है, उपयोगी है और महत्त्वपूर्ण है। मैं लेखक को हार्दिक आशीर्वाद प्रदान करता हूँ कि वह इस प्रकार के उत्कृष्ट ग्रन्थ लिख कर जन-जन के मन मे धार्मिक, सांस्कृतिक और आध्यात्मिक भावना उद्बुद्ध करता रहे।

आचार्य आनन्द ऋषि जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढकर मेरे हृत्तन्त्री के सुकुमार तार शन-शन उठे कि कितना सुन्दर, सरस और अद्भुत ग्रन्थ है यह। भगवान महावीर पर अन्य अनेक ग्रन्थ निकले है, पर यह उन सभी से अलग ही विशेषता लिए हुए है। लेखक का गहन गम्भीर अध्ययन, तुलनात्मक चिन्तन व शोध प्रधान दृष्टि सर्वत्र मुखर है। मेरा हार्दिक आशीर्वाद है कि वह ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ लिखकर जैनधर्म, दर्शन और साहित्य की प्रभावना दिन रूनी रात चौगुनी करता रहे।

मालव केसरी प्रसिद्ध वक्ता लोभाग्रमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ का अवलोकन किया। मुनि श्री ने प्रस्तुत ग्रन्थ के निर्माण मे अत्यधिक परिश्रम किया है। जीवन के सभी प्रसंगों पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया गया है जिससे ग्रन्थ विद्वद योग्य हो गया है। लेखन शैली प्राञ्जल और गवेषणापूर्ण है।

आचार्य हस्तीमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ जैसी अमर कृति को निहार कर मेरा मन आह्लाषित हो गया।

गत शताब्दी मे अनेक आचार्यों, लेखकों एवं साहित्यकारों ने प्रभु महावीर के विराट् जीवन को इतिहास का, काव्य का एवं स्तुतिगान का स्वरूप देना चाहा। हर कलाकार ने प्रभु महावीर की शब्द भूति अपनी काव्यप्रतिभा की छेनी से काट-छाँट कर प्राण प्रतिष्ठित की, किन्तु साहित्याकाश मे जिस शब्दभूति को आप प्रतिष्ठित कर पाये हो उसकी तुलना करना अभी कठिन है। आपकी कृति को मैं हिमालय का एक ऐसा तुंगशृंग मानता हूँ कि जिस शिखर पर आरुढ़ होकर कोई भी पाठक जैन

## प्रकाशित

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ
"		नयसंग्रह
"		नयलक्षण
"		न्यायप्रमाणभेदी
"		न्यायप्रदीपिका
"		प्रमाणनय प्रबन्ध
"		प्रमाणलक्षण
"		मतखण्डनवाद
"		विशेषवाद

नोट—० चिह्न वाली पुस्तके विविध ग्रन्थारो से उपबन्ध है ।





## प्रकाशित

कार	समय (काल)	ग्रन्थ
"		नयसंग्रह
"		नयलक्षण
"		न्यायप्रमाणभेदी
"		न्यायप्रदीपिका
"		प्रमाणनय प्रवन्ध
"		प्रमाणलक्षण
"		मतखण्डनवाद
"		विशेषवाद
"	नोट—० चिह्न वाली पुस्तके विविध भण्डारों में उपलब्ध हैं ।	



## मत-सम्मत

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ विद्वानो की दृष्टि में

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थरत्न को पढ़कर मेरा मन मयूर नाच उठा। यह एक विशिष्ट कृति है। श्रमण सघीय एक विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के दिव्य और भव्य जीवन की जो छवि प्रस्तुत की है वह अपूर्व है। प्रमाण पुरस्सर होने के कारण ग्रन्थ स्वतः प्रामाणिक है, उपादेय है, उपयोगी है और महत्त्वपूर्ण है। मैं लेखक को हार्दिक आशीर्वाद प्रदान करता हूँ कि वह इस प्रकार के उत्कृष्ट ग्रन्थ लिख कर जन-जन के मन में धार्मिक, सांस्कृतिक और आध्यात्मिक भावना उद्बुद्ध करता रहे।

आचार्य आनन्द ऋषि जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढ़कर मेरे हृत्तन्त्री के सुकुमार तार झन-झना उठे कि कितना सुन्दर, सरस और अद्भुत ग्रन्थ है यह। भगवान महावीर पर अन्य अनेक ग्रन्थ निकले हैं, पर यह उन सभी से अलग ही विशेषता लिए हुए है। लेखक का गहन गम्भीर अध्ययन, तुलनात्मक चिन्तन व शोध प्रधान दृष्टि सर्वत्र मुखर है। मेरा हार्दिक आशीर्वाद है कि वह ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ लिखकर जैनधर्म, दर्शन और साहित्य की प्रभावना दिन बूनी रात चौगुनी करता रहे।

मालव केसरी प्रसिद्ध वक्ता सौभाग्यमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ का अवलोकन किया। मुनि श्री ने प्रस्तुत ग्रन्थ के निर्माण में अत्यधिक परिश्रम किया है। जीवन के सभी प्रसंगों पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया गया है जिससे ग्रन्थ विद्वद्वद योग्य हो गया है। लेखन शैली प्राञ्जल और गवेषणापूर्ण है।

आचार्य हस्तीमल जी म०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ जैसी अमर कृति को निहार कर मेरा मन आह्लादित हो गया।

गत शताब्दी में अनेक आचार्यों, लेखकों एवं साहित्यकारों ने प्रभु महावीर के विराट् जीवन की इतिहास का, काव्य का एवं स्तुतिमान का स्वरूप देना चाहा। हर कलाकार ने प्रभु महावीर की शब्द मूर्ति अपनी काव्यप्रतिभा की छेती से काट-छाँट कर प्राण प्रतिष्ठित की, किन्तु साहित्याकाश में जिस शब्दमूर्ति को आप प्रतिष्ठित कर पाये हो उसकी तुलना करना अभी कठिन है। आपकी कृति को मैं हिमालय का एक ऐसा तुंगस्थ ग मानता हूँ कि जिस शिखर पर आरोह होकर कोई भी पाठक जैन

ग्रन्थकार	समय (काल)	ग्रन्थ
"		नयसंग्रह
"		नयलक्षण
"		न्यायप्रमाणभेदी
"		न्यायप्रदीपिका
"		प्रमाणनय प्रवन्ध
"		प्रमाणलक्षण
"		मतसङ्गठनवाद
"		विशेषवाद

" नोट—० चिह्न वाली पुस्तकें विविध भण्डारों में उपलब्ध हैं ।



बाङ्गमय द्वारा प्रमाणित सामग्री के साथ तीर्थकर महावीर के विराट् जीवन के हर कौने को साफ झाँक सकता है और काव्य जैसा माधुर्य, इतिहास जैसा घटना क्रम, शोध पत्र जैसा तथ्य और उपन्यास जैसा कथ्य, नाटक जैसा मनोहर दृश्य सभी कुछ इस अकेली कृति में पा सकता है।

आप सफलता के चरम विकास पर पहुँचोगे, यही मेरी शुभ कामना है।

मुनि सुशील कुमार

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ मैंने आद्योपान्त पढ़ा। ग्रन्थ अनुपम एवं द्वितीय है। लेखक ने गागर में सागर भर दिया है। भाव, भाषा और शैली का त्रिवेणी सगम दर्शनीय है। लेखक ने इस मननीय ग्रन्थ को लिखकर एक महान अभाव की पूर्ति की है। यह भगवान महावीर के जीवन सम्बन्धी ‘एनसाइक्लोपिडिया’ है। जैसे ‘साइक्लोपीडिया’ में से सब साहित्य उपलब्ध हो सकता है वैसे ही प्रस्तुत ग्रन्थ में भी महावीर जीवन सम्बन्धी सम्पूर्ण साहित्य है।

प्रस्तुत ग्रन्थ का अनुवाद विविध भाषाओं में होना चाहिए जिससे जन-जन तक ग्रन्थ पहुँच सके।

प्रवर्तक विनय ऋषि जी म०

पच्चीसवीं निर्वाण शताब्दी के उपलक्ष में अनेक विद्वानों ने भगवान महावीर के जीवन पर लिखा है, पर मैं साधिकार कह सकता हूँ कि उनमें यह सर्वश्रेष्ठ है। मुनि श्री अपने प्रयत्न में पूर्ण सफल हुए हैं।

मधुकर मुनि

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ एक अनुपम कृति है। सिद्धहस्त लेखक की उस महानिर्ग्रन्थ भगवान महावीर के प्रति अगाध निष्ठा की प्रतिष्ठा है। उसने भगवान महावीर के जीवन से सम्बन्धित प्राचीन-अर्वाचीन ग्रन्थों का दोहन करके यह परमामृत अर्पित किया है।

इस वर्ष अहिंसा के अवतार भगवान महावीर पर लिखे गये प्रबन्धों में यह सर्वोत्तम प्रबन्ध है।

समाज के उदार-हृदय महानुभाव देश-विदेश के विश्वविद्यालयों में तथा सार्व-जनिक पुस्तकालयों में इस ग्रन्थराज की प्रतियाँ पहुँचाकर महामानव भगवान महावीर के निर्वाण शताब्दी समारोह को सफल बनाएँ।

अनुयोग प्रवर्तक मुनि कन्हैयालाल ‘बिमल’

साहित्य महारथी उदीयमान श्री देवेन्द्र मुनि की लोह लेखनी से लिखित ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढ़ा। मुनि श्री का परिश्रम अकथनीय है। की साज-मज्जा भी अत्यन्त सुन्दर है —

लड़ी ज्यू मुक्ता की सरस रचना है वचन की ।  
पढ़ेंगे जो कोई हृदय तस होगा मुदित जो ।  
कपायो की होली शमन होती तुरत ही ।  
बढेगी पुन्याई मुनिवर तुम्हारी सहज ही ।

प्रवर्तक मरुधर केसरी मिश्रीमल जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थराज को पढ़कर हृदय आनन्द से झूम उठा । ग्रन्थ क्या है ? यदि मैं एक शब्द में कहूँ तो कह सकती हूँ कि भगवान महावीर के जीवन पर लिखे गये आज तक के सभी जीवन चरित्रों में यह सर्वश्रेष्ठ व सर्वज्येष्ठ ग्रन्थ है ।

लेखक ने अनेक मिथ्या धारणाएँ जो महावीर जीवन के सम्बन्ध में पनप रही थी उनका सप्रमाण निरसन किया है । ग्रन्थ की प्रत्येक पक्ति लेखक के विराट् अध्ययन, चिन्तन और शोध परक दृष्टि की प्रतीक है ।

विद्वान लेखक की प्रकट-प्रतिभा व लेखन शैली ने मुझे मुग्ध कर दिया है ।

विदुषी महासती उज्ज्वल कुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ बड़ा ही अद्भुत ग्रन्थ है । लेखक की बहुश्रुतता प्रत्येक पक्ति में झलक रही है । ऐसे महान ग्रन्थ का घर-घर में प्रचार हो, यही मेरी हार्दिक शुभ-भावना है ।

विदुषी महासती प्रमोद सुधा जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ पढ़कर मुझे इतनी प्रसन्नता हुई कि उस प्रसन्नता को शब्द के माध्यम से अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता । मैंने यह ग्रन्थ यहाँ पर विराजित दिगम्बराचार्य मुनि श्री देश भूषण जी, पण्डित प्रवर मुनि विद्यानन्द जी को भी दिखाया, उन्होंने इस शोध प्रधान तुलनात्मक दृष्टि से लिखे गये ग्रन्थ को देखकर हार्दिक प्रसन्नता व्यक्त की । महावीर के समग्र जीवन को ममअने के लिए ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ की आवश्यकता थी, आपने प्रस्तुत ग्रन्थ लिखकर उस कमी की पूर्ति की है, नदर्य मेरा हार्दिक अभिनन्दन स्वीकार करे ।

विदुषी महासती प्रीति सुधा जी

प्राचीनतम प्रामाणिक स्रोतों के आधार पर लिखे गये भगवान महावीर के जीवन चरित्र की अत्यन्त आवश्यकता थी उसकी पूर्ति प्रस्तुत ग्रन्थ के द्वारा हुई, यह एक अत्यन्त प्रसन्नता की बात है । ग्रन्थ उनका मुन्दर व आकर्षक है कि शोध प्रवर्ण होते हुए भी उसमें उपन्यास की भाँति मनमना है । विश्लेषण अत्यन्त मुन्दर है ।

विदुषी महासती शीलकुमारी जी

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ अत्यन्त मुन्दर है, भाव-भाषा और शैली सभी दृष्टि से चित्ताकर्षक है ।

विदुषी महासती कुमुभवती जी

महावीर-निर्वाण रजतशती के मंगल वर्ष की यह एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। श्री देवेन्द्र मुनि जी शास्त्री बहुश्रुत, तपस्वी, कर्मठ, चिन्तन-प्रधान, अध्यवसायी और साहित्य प्रणेता हैं। भगवान महावीर के विषय में उपलब्ध सम्पूर्ण जैन-बौद्ध-वैदिकधारा के विविध भाषाओं के वाङ्मय का गहरा आलोडन करके मुनिजी ने यह विशाल ग्रन्थ देश को भेंट किया है। महावीर विषयक अब तक लिखे गये ग्रन्थों में यह सर्वांगीण तथा सर्वोत्कृष्ट कहा जा सकता है।

भगवान महावीर के विषय में प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश, हिन्दी आदि भाषाओं में विगत दो हजार वर्षों में अनेक आचार्यों तथा भक्त कवियों ने बहुत कुछ लिखा है। श्री देवेन्द्र मुनिजी ने ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में उपलब्ध साहित्य का सन्तुलित मूल्यांकन प्रस्तुत करते हुए महावीर के जीवन प्रवाह को एक क्रमिकता, मौलिक मानवीयता एवं उदात्त गाम्भीर्य प्रदान किया है। निश्चय ही, मुनिजी का यह प्रयास गहरी साधना की फलश्रुति है। पर्याप्त धैर्य, विवेक, साहस और जागरूकता का प्रत्येक पृष्ठ पर दर्शन होता है। महावीर स्वामी के परम आध्यात्मिक वैभव का दर्शन, काव्य का विषय भले ही हो लेकिन उनकी झलक इतिहास के सन्दर्भों से खोज निकालना साधारण शिल्प नहीं है। मुनिजी इसमें अद्भुत रूप से सफल हुए हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ में मुनिजी ने आगम-साक्ष्य तथा पुराण-साक्ष्य के आधार पर तथ्यों तक पहुँचने का प्रयास किया है, और कुछ ऐसे निष्कर्ष प्रस्तुत किये हैं जिनकी ओर सब शोधार्थियों का ध्यान जा सकता है। ग्रन्थ का द्वितीय खण्ड इस दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। प्रत्येक घटना का तुलनात्मक अध्ययन लेखक के विशाल अध्ययन का द्योतक है।

जली रोचक तथा सरस है। सन्दर्भ-प्रचुर होते हुए भी इस ग्रन्थ की भाषा में एक सहज प्रवाह है, जिससे पाठक ऊबता नहीं है।

हमारी सिफारिश है कि यह ग्रन्थ प्रत्येक पुस्तकालय तथा महावीर-भक्त के निजी पुस्तकालय में पहुँचना चाहिए।

अमण, नवम्बर, दिसम्बर १९७४

पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान

वाराणसी—५

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ इस वर्ष की एक उत्कृष्ट उपलब्धि है। ग्रन्थ का मामग्री-पटल व्यापक है इसलिए उसकी परिधि में भगवान महावीर के पूर्ववर्ती, ममकालीन तथा परवर्ती सदस्यों का पूर्वग्रह-मुक्त संयोजन समव हुआ है। ग्रन्थकार की दृष्टि उदार, महिष्णु अनुसंधानपरक, तलस्पर्शिणी और वस्तुनिष्ठ है, यही कारण है कि हम इसे साम्प्रदायिक न कहकर एक मननीय कृति कह रहे हैं। ग्रन्थ की सम्पूर्ण मामग्री दो खण्डों और एक परिशिष्ट में आयोजित है। प्रथम खण्ड में विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के पूर्ववर्ती और समवर्ती सन्दर्भों की खोजबीन की

सावकाक्ष तप २१२

साहित्य ६, ४१०

साहित्य और सस्कृति ३५४

साक्षर ३५७

साक्षर ज्ञान ३५७

साख्यदर्शन १४, ५०, ६१, ६७, ६८, ८२, ९३, १४०, १४३, १५४, १५५,  
१६४, १८१, २३३, २३७, २३८, २४६, २५२, २६७, २६८,  
३७५, ३७६, ३८३, ३८७, ३८८, ४०३, ४१०, ५२५

साख्य मत १०२

साख्य योगदर्शन ८६-९६

साम्परायिक आन्त्रव २००

साम्परायिक बब ४३३

साम्प्रत ३१६

साव्यवहारिक प्रत्यक्ष ३३५, ३३६

स्थानाङ्ग २२, २३, ३३, ३५, ६५, ७०, १५०, १५१, १६२, २१०, २१५,  
२१६, २१७, ३१८, ३३२, ३७४, ३७५

स्थानाङ्गवृत्ति २१०, २१६

स्थापना २८२, ३५०, ३६१

स्थापना निक्षेप ३३

स्याद्वाद ३०, ३२, २३१, २३२, २३६, २३७, २३९, २४०, २४३-२४८,  
२५२, २५४, २६१, २६६, २७३, २७७, २७८

स्याद्वाद कल्पलता २८

स्याद्वाद दृष्टि २३२

स्याद्वाद-पद्धति २३१, २४१

स्याद्वाद मञ्जरी २७, २५३, २६६

स्याद्वाद रत्नाकर २७

स्वार्थानुमान ४००, ४०२, ४०५

स्वामित्व ४११

स्वामी ३६४

स्वामी कार्तिकेय २०८, २०९

स्वामी दयानन्द सरस्वती २३६

स्पिनोजा ११६, ५१६

स्टैनले मिलर ११६

सिद्धसेन गणी ३३७

सिद्धसेन दिवाकर १६, २८, २५, २६१, ३१५, ३१८, ३१९, ३२१, ३७०

- सिद्धसेनीय तत्त्वार्थवृत्ति १५७  
 सिद्धशिला ४३  
 सिद्धान्त ६८  
 सिद्धान्त-दृष्टि ३६७  
 सिद्धान्त बिन्दु १०४  
 सिद्धि विनिश्चय २८२  
 सिंहलन मिश्र ४४५  
 स्वीट मार्डन ५१७  
 सुकरात ६, १४, ५१२  
 सुख-दुःख ३४३  
 सुघोषा घण्टा १८२  
 सुत्तागम ३८०  
 सुनय ३२०  
 सुमेरु १७६  
 सूक्ति मजरी १०३  
 सूक्ष्म ऋजुसूत्र नय ३०३  
 सूक्ष्म क्रियाप्रतिपाति शुक्लव्यान १२७  
 सूक्ष्म पीद्गलिक शरीर ८६, ९०  
 सूत्रकृताङ्ग २२, ३२, ७७-७९, २४१, ३८०, ४१५  
 सूत्रकृताङ्गवृत्ति ११३  
 सूफी (अब्दु हाशिम) ५१४  
 सैद्धान्तिक २६२  
 सौधर्मकल्प ३६८  
 सौत्रान्तिक ५२, ६८, ६९, ५१६  
 सृष्टि ५१  
 सृष्टिवाद ४६, ५०

(अ)

- श्रमण परम्परा ८६  
 श्रवणता ३४६  
 श्रुत ३६६  
 श्रुतज्ञान ३४, ६३, ३२७, ३३१, ३३५, ३५३-३५८  
 श्रुत ज्ञानावरण ३५४  
 श्रुत अनुसारी सामिलाप ३५६  
 श्रुत अननुसारी सामिलाप ३५६  
 श्रुतनिश्चित मति ३५७

श्रुतसागर जी २४  
 श्रोत्र ३२६, ३३०, ३५३  
 श्रोत्रेन्द्रिय प्रत्यक्ष ३७५

(ह)

हजरत मुहम्मद ५१३  
 हर्बर्ट स्पेन्सर ११८  
 हरिवंश पुराण १५८  
 हरिक्षेत्र ४४, ४५  
 हृदयवत्सु १००  
 हान्स ५१५  
 हिन्दी ४१०  
 हिमवान पर्वत ४५  
 हिडाल ११५  
 हीनयान ४६७  
 ह्यूम ५, ५३, १२०, २७६, ५१६  
 हेत्वाभास ६८  
 हेतु ३७४, ३७५, ३७८, ४०३-४०५  
 हेतुवाद ५४  
 हेतु-विमर्श ३७८  
 हेतु-विशुद्धि ३७८  
 हेतु-हेतुमदभाव ४१६  
 हेतुपदेशिकी ३५५  
 हेराक्लिटस ५३, ५४, ५११  
 हैमवत क्षेत्र ४४, ४५  
 हैरण्यवत क्षेत्र ४४, ४५  
 होमर कवि ११०

(क्ष)

क्षण भगवाद ५२  
 क्षणिकवाद ६८  
 क्षणिकवादी ६६  
 क्षणिकवादी बौद्ध २८६, ३०३  
 क्षमा ३४३  
 क्षयोपशम ३६०  
 क्षायिक ज्ञान ३५६  
 क्षायोपशमिक ज्ञान ३१०, ३५६

## सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

- अन्ययोगव्यवच्छेदिकात्रिशिका  
अभिधर्मदीप और उनके टिप्पण  
अभिधर्मकोश  
अनुयोगद्वार  
अध्यात्मसार  
अगुत्तरनिकाय  
अष्टक प्रकरण  
अभिधान चिन्तामणि कोष  
अनुयोगद्वार (पुण्यविजय जी)  
अष्टशती  
अष्टसहस्री  
अन्ययोगव्यवच्छेदिका  
अशोक के फूल—(डा हजारीप्रसाद द्विवेदी)  
जमर भारती—सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा  
आवश्यक निर्युक्ति  
आत्ममीमासा—(प० दलसुख मालवगिया)  
आचाराग निर्युक्ति  
आगमसार  
आगमयुग का जैन दर्शन—(प० दलसुख मालवगिया)  
आवश्यक हरिमद्रीयावृत्ति  
आप्त भीमासा  
आचाराग  
आवश्यक मलयगिरि वृत्ति  
आलाप पद्धति  
ईशावान्योपनिषद्  
उत्तराध्ययन सूत्र  
उत्तराध्ययन एक परिशीलन  
उत्तराध्ययन वृहद्वृत्ति  
उबवाई  
उपायहृदय

## मत-सम्मत

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ विद्वानो की दृष्टि में

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थरत्न को पढ़कर मेरा मन भयूर नाच उठा। यह एक विशिष्ट कृति है। श्रमण सघीय एक विद्वान लेखक ने भगवान महावीर के दिव्य और भव्य जीवन की जो छवि प्रस्तुत की है वह अपूर्व है। प्रमाण पुरस्सर होने के कारण ग्रन्थ स्वतः प्रामाणिक है, उपादेय है, उपयोगी है और महत्त्वपूर्ण है। मैं लेखक को हार्दिक आशीर्वाद प्रदान करना हूँ कि वह इस प्रकार के उत्कृष्ट ग्रन्थ लिख कर जन-जन के मन में धार्मिक, सांस्कृतिक और आध्यात्मिक भावना उद्बुद्ध करता रहे।

आचार्य आनन्द ऋषि जी २०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढ़कर मेरे हृत्तंत्री के सुकुमार तार शन-अना उठे कि कितना सुन्दर, सरस और अद्भुत ग्रन्थ है यह। भगवान महावीर पर अन्य अनेक ग्रन्थ निकले हैं, पर यह उन सभी से अलग ही विशेषता लिए हुए है। लेखक का गहन गम्भीर अध्ययन, तुलनात्मक चिन्तन व शोध प्रधान दृष्टि सर्वत्र मुखर है। मेरा हार्दिक आशीर्वाद है कि वह ऐसे श्रेष्ठ ग्रन्थ लिखकर जैनधर्म, दर्शन और साहित्य की प्रभावना दिन-दूनी रात-चौगुनी करता रहे।

मालव केसरी प्रसिद्ध वक्ता लौभाग्यमल जी २०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ का अवलोकन किया। मुनि श्री ने प्रस्तुत ग्रन्थ के निर्माण में अत्यधिक परिश्रम किया है। जीवन के सभी प्रसंगों पर विविध दृष्टियों से चिन्तन किया गया है जिससे ग्रन्थ विद्वद्वद-योग्य हो गया है। लेखन शैली प्राञ्जल और गवेषणापूर्ण है।

आचार्य हस्तीमल जी २०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ जैसी अमर कृति को निहार कर मेरा मन आह्लादित हो गया।

गत शताब्दी में अनेक आचार्यों, लेखकों एवं साहित्यकारों ने प्रभु महावीर के विराट् जीवन को इतिहास का, काव्य का एवं स्तुतिगान का स्वरूप देना चाहा। हर कलाकार ने प्रभु महावीर की शब्द-मूर्ति अपनी काव्यप्रतिभा की छेनी से काट-छाँट कर प्राण प्रतिष्ठित की, किन्तु साहित्यकाश में जिस शब्दमूर्ति को आप प्रतिष्ठित कर पाये हो उसकी तुलना करना अभी कठिन है। आपकी कृति को मैं हिमालय का एक ऐसा सुगन्ध-ग-मानता हूँ कि जिस शिखर पर आरूढ़ होकर कोई भी पाठक

४

गुरु “पुष्कर” के योग्य शिष्य का शसनीय काम है सारा ।  
जिसने किया समुपकृत जग को कोष्ठ लेखनी के द्वारा ॥

५

लेखक के गुरु, लेखक की कृति, लेखक है यश के भागी ।  
कृति-अध्येता महावीर के अगर बनेगे अनुरागी ॥

६

अमिनन्दन “चन्दन मुनि” करता लिख करके लघु सम्मति एक ।  
हुआ इसका स्पर्श बहुत ही आकर्षक इस कृति को देख ॥

—चबन मुनि

‘महावीर अनुशीलन’ पढकर नहीं हर्ष का पार रहा ।  
एक एक पक्ति में कितना, भरा पडा है सार अहा ॥  
तन भी सुन्दर मन भी सुन्दर, सचमुच अनुपम मन्थ निखार ।  
करना ही होगा वेशक सबको यह, सत्य तथ्य स्वीकार ॥  
कितनी निष्ठा, कितने श्रम से लिखा गया यह शोच प्रबन्ध ।  
महावीर पर ग्रन्थ बहुत पर, ऐसे थोड़े मौलिक ग्रन्थ ॥  
लेखक का अमिनन्दन करने, हृदय रहेगा कैसे मौन ?  
गुणियो का आदर नहीं करता, उससा कहो अभागा कौन ?  
कलम कलाधर मुनि देवेन्द्र शास्त्री का है अमिनन्दन ।  
अमिनन्दन है, अमिनन्दन है, ‘कमल’ पुन है अमिनन्दन ॥

—मुनि महेन्द्र कुमार ‘कमल’

१

भगवान महावीर अनुशीलन, पुस्तक बड़ी अनूठी है ।  
सरसरी निगाह से देखी हमने कोई बात नहीं झूठी है ॥

२

“शास्त्री” श्री देवेन्द्र मुनि जी, कमनीय लेखक कहलाते ।  
साहित्योद्यान से सदा-सर्वदा, अपना हाथ बढाते ॥

३

गहन गम्भीर है ज्ञान आपका ओषपूर्ण है ग्रन्थ पडा ।  
महावीर का आदर्श, सचमुच ही है बडा-बडा ॥

बतलाई ।

।

सर्वश्रेष्ठ है। मुनिजी की लेखन शैली काव्यात्मक व रोचक है, महावीर के अन्तस्थल में पहुँच कर महावीर की महत्ता को स्फुट करने में समर्थ है।

दलसुख मालवणिया

निदेशक

ला० द० भारतीय संस्कृत विद्यामन्दिर, अहमदाबाद

‘मगवान महावीर एक अनुशीलन’ के अवलोकन से मैंने पाया कि मुनिजी की लेखन शैली में न केवल परम्परा के तथ्यों को पकड़ने की पैनी दृष्टि है, अपितु उन तथ्यों को विभिन्न सन्दर्भों द्वारा जाँच कर सुन्दर और सुवोध ढंग से प्रस्तुत करने की क्षमता भी है।

आपके इस ग्रन्थ को पढ़कर मुझे प्राचीन पण्डितों की कुशाग्र बुद्धि एवं आधुनिक अनुसन्धानकर्तियों की वैज्ञानिक प्रणाली भी देखने को मिली।

डा० प्रेमसुमन जैन एम० ए०

सिद्धान्त शास्त्री,

साहित्याचार्य, पी-एच० डी०

‘मगवान महावीर एक अनुशीलन’ पुस्तक का पर्यालोचन करने पर कहा जा सकता है कि श्री देवेन्द्र मुनिजी जैन साहित्य के व्यासपीठ को अलंकृत करने की स्थिति में पहुँच रहे हैं।

चार तीर्थंकरों पर जितना व्यवस्थित, अनुशीलनात्मक और शोधपूर्ण साहित्य उन्होंने लिखा है वह उनकी विद्वत्ता तथा शोध-वृत्ति की श्रेष्ठतम छवि है। इसके अतिरिक्त साहित्य की प्रत्येक विधा को उन्होंने स्पर्श किया है, और कुछ नया मौलिक चिन्तन दिया है।

‘मगवान महावीर एक अनुशीलन’ २५वें महावीर निर्वाण शताब्दी वर्ष की सर्वोत्तम कृति मानी जा सकती है।

श्रीचन्द्र सुराना ‘सरस’

१

मगवान महावीर पर, निकले ग्रन्थ अनेक ।  
बहुत अनूठा आप में, यह अनुशीलन एक ॥

२

उच्चस्तर पर आयोजित है उत्सव प्रभु का परिनिर्वाण ।  
प्रभु की स्मृति में कृतिजन करते कृति का कला पूर्ण निर्माण ॥

३

शास्त्री “मुनिदेवेन्द्र” लिखित कृति स्मृति दिलवाती प्रभुवर की ।  
होती है सर्वत्र नमोदित मुद्रित कृति उच्चस्तर की ॥

I have read major portions of your book I have nothing but regard for your careful study of the material collected It is one of the few studied works on Mahavira published during the last months

**Dr. A.N. Upadhye**  
Mysore-6

ऐतिहासिक तथा शोधवृत्ति से लिखी गई यह पुस्तक न केवल भगवान महावीर के जीवन और सिद्धान्तों पर सविस्तार प्रकाश डालती है अपितु उन्हें गहराई से समझने के लिए और भी बहुत से ज्ञानवर्द्धक तथ्यों का समावेश करती है पुस्तक की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि लेखक ने इसे निष्पक्ष भाव से लिखने का प्रयत्न किया है। दिगम्बर तथा श्वेताम्बर आम्नायो में महावीर और उनके सिद्धान्तों के विषय में कई बातों में मतभेद है। लेखक ने एक इतिहासकार की भाँति दोनों मान्यताओं पर प्रकाश डाला है।

लेखक की भाषा और वर्णन शैली सुवोध एवं सरस है। पुस्तक सामान्य तथा प्रबुद्ध दोनों वर्गों के पाठकों के लिए उपयोगी है। सामान्य पाठक इसमें जहाँ बहुत कुछ जानकारी पायेंगे वहाँ प्रबुद्ध पाठकों को इसके पठन-पाठन से सोचने-विचारने के लिए बहुत-सी सामग्री मिलेगी। वस्तुतः यह मात्र जीवनी ही नहीं है बल्कि जैसा कि पुस्तक के नाम से स्पष्ट है यह महावीर विषयक एक अनुशीलन है, सूक्ष्म अध्ययन एवं विवेचन है।

यशपाल जैन

जीवन साहित्य, जनवरी १९७५

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ को पढ़कर मेरा हृदय प्रसन्नता से झूम उठा। ग्रन्थ अनुठा है, भाव, भाषा, शैली, सभी दृष्टि से मन को मोहने वाला है। मुझे आशा ही नहीं अपितु दृढ़ विश्वास है कि सभी जैन व जैनतर व्यक्ति इसका अध्ययन कर जीवन को चमकायेंगे।

मुनि श्री सन्तबालजी

महावीर नगर चिचण महाराष्ट्र

पूज्य देवेन्द्र मुनिजी द्वारा लिखित ‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ ग्रन्थ देखा। भगवान महावीर का सुविस्तृत जीवन लिखने का यह एक सुन्दर अयाम है।

विविध ग्रन्थों में वर्णित एक-एक घटना का तुलनात्मक अध्ययन लेखक की दृष्टान्त को व्यक्त करता है। अब तक लिखे गए महावीर चरित्र के ग्रन्थों में यह

सर्वश्रेष्ठ है। मुनिजी की लेखन शैली काव्यात्मक व रोचक है, महावीर के अन्तस्थल में पहुँच कर महावीर की महत्ता को स्फुट करने में समर्थ है।

दलसुख मालवगिया

निदेशक

ला० द० भारतीय संस्कृत विद्यामन्दिर, अहमदाबाद

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ के अवलोकन से मैंने पाया कि मुनिजी की लेखन शैली में न केवल परम्परा के तथ्यों को पकड़ने की पैनी दृष्टि है, अपितु उन तथ्यों को विभिन्न सन्दर्भों द्वारा जाँच कर सुन्दर और सुबोध ढंग से प्रस्तुत करने की क्षमता भी है।

आपके इस ग्रन्थ को पढ़कर मुझे प्राचीन पण्डितों की कुशाग्र बुद्धि एवं आधुनिक अनुसन्धानकर्तियों की वैज्ञानिक प्रणाली भी देखने को मिली।

डा० प्रेमसुमन जैन एम० ए०

सिद्धान्त शास्त्री,

साहित्याचार्य, पी-एच० डी०

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ पुस्तक का पर्यालोचन करने पर कहा जा सकता है कि श्री देवेन्द्र मुनिजी जैन साहित्य के व्यासपीठ को अलंकृत करने की स्थिति में पहुँच रहे हैं।

चार तीर्थंकरों पर जितना व्यवस्थित, अनुशीलनात्मक और शोधपूर्ण साहित्य उन्होंने लिखा है वह उनकी विद्वत्ता तथा शोध-वृत्ति की श्रेष्ठतम छवि है। इसके अतिरिक्त साहित्य की प्रत्येक विधा को उन्होंने स्पर्श किया है, और कुछ नया मौलिक चिन्तन दिया है।

‘भगवान महावीर एक अनुशीलन’ २५वें महावीर निर्वाण शताब्दी वर्ष की सर्वोत्तम कृति मानी जा सकती है।

श्रीचन्द्र सुराना ‘सरस’

१

भगवान महावीर पर, निकले ग्रन्थ अनेक ।  
बहुत अनूठा आप में, यह अनुशीलन एक ॥

२

उच्चस्तर पर आयोजित है उत्सव प्रभु का परिनिर्वाण ।  
प्रभु की स्मृति में कृतिजन करते कृति का कला पूर्ण निर्माण ॥

३

शास्त्री “मुनिदेवेन्द्र” लिखित कृति स्मृति दिलवाती प्रभुवर की ।  
होती है सर्वत्र समाहत मुद्रित कृति उच्चस्तर की ॥

४

गुरु "पुष्कर" के योग्य शिष्य का शसनीय काम है सारा ।  
जिसने किया ममुपकृत जग को कोष्ठ लेखनी के द्वारा ॥

५

लेखक के गुरु, लेखक की कृति, लेखक है यश के भागी ।  
कृति-अव्येता महावीर 'के अगर बनेंगे अनुरागी ॥

६

अभिनन्दन "चन्दन मुनि" करता लिख करके लघु सम्मति एक ।  
हुआ इसका स्पर्श बहुत ही आकर्षक इस कृति को देख ॥

—चन्दन मुनि

'महावीर अनुशीलन' पढकर नहीं हर्ष का पार रहा ।  
एक एक पक्षि मे कितना, भरा पडा है सार अहा ॥  
तन भी सुन्दर मन भी सुन्दर, सचमुच अनुपम भव्य निखार ।  
करना ही होगा बेशक सबको यह, सत्य तथ्य स्वीकार ॥  
कितनी निष्ठा, कितने श्रम से लिखा गया यह शोध प्रबन्ध ।  
महावीर पर ग्रन्थ बहुत पर, ऐसे थोडे मौलिक ग्रन्थ ॥  
लेखक का अभिनन्दन करने, हृदय रहेगा कैसे मौन ?  
गुणियो का आदर नहीं करता, उससा कहो अभागा कौन ?  
कलम कलाधर मुनि देवेन्द्र शास्त्री का है अभिनन्दन ।  
अभिनन्दन है, अभिनन्दन है, 'कमल' पुन है अभिनन्दन ॥

—मुनि महेन्द्र कुमार 'कमल'

१

भगवान महावीर अनुशीलन, पुस्तक बड़ी अनूठी है ।  
सरसरी निगाह से देखी हमने कोई बात नहीं झूठी है ॥

२

"शास्त्री" श्री देवेन्द्र मुनि जी, कमनीय लेखक कहलाते ।  
माहित्योद्यान से सदा-सर्वदा, अपना हाथ बढाते ॥

३

गहन गम्भीर है ज्ञान आपका शोधपूर्ण है ग्रन्थ पढा ।  
महावीर आदर्श जीवन सचमुच ही है बढा-बढा ॥

तलाई ।

६ ॥

४

गुरु “पुष्कर” के योग्य शिष्य का शसनीय काम है सारा ।  
जिसने किया समुपकृत जग को कोष्ठ लेखनी के द्वारा ॥

५

लेखक के गुरु, लेखक की कृति, लेखक है यश के भागी ।  
कृति-अव्येता महावीर के अगर बनेंगे अनुरागी ॥

६

अभिनन्दन “चन्दन मुनि” करता लिख करके लघु सम्मति एक ।  
हुआ इसका स्पर्श बहुत ही आकर्षक इस कृति को देख ॥

—चन्दन मुनि

‘महावीर अनुशीलन’ पढ़कर नहीं हर्ष का पार रहा ।  
एक एक पक्ति में कितना, मरा पड़ा है सार अहा ॥  
तन भी सुन्दर मन भी सुन्दर, सचमुच अनुपम भव्य निखार ।  
करना ही होगा वेशक सबको यह, सत्य तथ्य स्वीकार ॥  
कितनी निष्ठा, कितने श्रम से लिखा गया यह शोध प्रबन्ध ।  
महावीर पर ग्रन्थ बहुत पर, ऐसे थोड़े मौलिक ग्रन्थ ॥  
लेखक का अभिनन्दन करने, हृदय रहेगा कैसे मौन ?  
गुणियों का आदर नहीं करता, उससा कहो अभागा कौन ?  
कलम कलाधर मुनि देवेन्द्र शास्त्री का है अभिनन्दन ।  
अभिनन्दन है, अभिनन्दन है, ‘कमल’ पुन है अभिनन्दन ॥

—मुनि महेन्द्र कुमार ‘कमल’

१

भगवान महावीर अनुशीलन, पुस्तक बड़ी अठूठी है ।  
मरसरी निगाह से देखी हमने कोई बात नहीं झूठी है ॥

२

“शास्त्री” श्री देवेन्द्र मुनि जी, कमनीय लेखक कहलाते ।  
माहित्योद्यान से सदा-सर्वदा, अपना हाथ बढाते ॥

३

गहन गम्भीर है ज्ञान आपका ओघपूर्ण है ग्रन्थ पढ़ा ।  
महावीर का आदर्श जीवन सचमुच ही है बढ़ा-चढ़ा ॥

४

प्रथम खण्ड में पूर्वं काल की परम्परा को बतलाई ।  
“महम्मयमुग्दी” साधना जो, द्वितीय खण्ड में सरसाई ॥